Ontología
I

por NICOLAI HARTMANN

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Primera edición en alemán, 1934
Primera edición en español, 1954
Segunda edición en español, 1965

Impreso por contratación con Walter de Gruyter & Co., de Berlín, Alemania, publicado con el título de *Zur Grundlegung der Ontologie*

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

NICOLAI HARTMANN

ONTOLOGIA

I. *Fundamentos*

Traducción de José Gaos

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México – Buenos Aires

PRÓLOGO

Las cuatro investigaciones que presento juntas en este libro —sobre el ente en cuanto ente, el "ser-ahí" y el "ser-así", la manera de darse la realidad y el ser ideal— forman el preludio de una ontología en que trabajo desde hace dos decenios y cuyas partes subsiguientes están ya esbozadas y seguirán dentro de no mucho tiempo.

El todo planeado forma el trasfondo filosófico-fundamental de mis trabajos sistemáticos aparecidos desde entonces —la *Metafísica del Conocimiento*, la *Ética* y el *Problema del Ser Espiritual*—, habiéndose hecho notar cierta y repetidamente en la estructura de ellos. Darle término era una tarea que sólo podía madurar y realizarse lentamente. Entra en la esencia de una obra capital el estar sometida a distinta ley de desarrollo que la exposición de dominios parciales y periféricos; alcanza su madurez más tarde, porque el campo de lo dado en que se hallan sus puntos de partida se extiende a los dominios parciales, mientras que toda experiencia filosófica se recoge exclusivamente en éstos. Se confirma en ello la ley de Aristóteles que dice que el camino de todo conocer avanza desde lo anterior para nosotros hasta lo anterior y más fundamental en sí. La dirección del camino no puede invertirse, si la filosofía no ha de degenerar en especulación. Es la impaciencia del afán especulativo la que lo quiere de otra manera. Esta impaciencia se halla pronta en cualquier momento a anticipar el todo y a sacar de él consecuencias y darlas por evidencias. Pero justo ella tiene que callar allí donde se trata de obtener una efectiva evidencia.

Resucitar los tiempos de la antigua ontología deductiva *a priori* no puede ser interés de ningún esfuerzo actual. Sin duda que habrá de volver en nueva vestimenta más de uno de los viejos temas; los problemas no surgen y sucumben con los métodos que se ensayan sobre ellos. Pero la manera de tratarlos se ha vuelto distinta. La conquista filosófica de los siglos de la edad moderna, la escuela del pensar crítico, no ha pasado de largo y sin dejar huellas por junto a ella. Se ha hecho posible una nueva ontología, crítica. Realizarla es la tarea. Su proceder no se presta a que se lo exponga de antemano, no respondiendo a ninguno de los simples esquemas metódicos tradicionales. Únicamente en el avance por su objeto podrá ponerse de manifiesto y justificarse. Para tener una visión de conjunto con la que cupiera juzgarlo concluyentemente, no bastan, en absoluto, ni siquiera las cuatro investigaciones de este tomo.

Estas investigaciones no pretenden formar un todo cerrado; son sólo el primer miembro de una serie natural de problemas que únicamente con la marcha progresiva de ésta cobrará todo su peso. Quizá fuera osado presentarlas separadamente, si la amplia masa del conjunto entero de problemas no prescribiera imperiosamente un poner límites provisionales. Prácticamente no es posible recoger en un solo libro una serie tan imponente de investigaciones como la que requiere el tema total de la ontología.

Al par empiezo con esto a pagar una vieja deuda. En mis trabajos anteriores no han faltado supuestos ontológicos, que hube de hacer sin poder fundamentarlos suficientemente. Mediante una serie de trabajos menores (*Cómo es posible una Ontología Crítica, Leyes Categoriales*, etc.) he tratado de remediar esta deficiencia. Ello no podía bastar a la larga, pues no se trataba de aclarar cuestiones marginales, sino de fundamentar un todo. Lo fragmentario de semejante proceder tenía incluso que suscitar a su vez malas inteligencias. Éstas no han faltado, pues, tampoco en los juicios de los colegas. Hacerles frente en detalle sin presentar por mí mismo algo concluso, no me pareció prometedor. Pero el todo concluso no se dejaba empujar violentamente hacia delante.

Aún más creo ser deudor de una especie de explicación a aquellos que por su propia cuenta han sacado de mis trabajos consecuencias de una índole sistemática general. Como ejemplo de lo que pasa con esto quisiera aducir tan sólo el hecho de haber aparecido hace unos años una tesis sobre mi "ontología" por la que supe, para admiración mía, que la obra aún no escrita, y ni siquiera aún plenamente madurada en mi cabeza, estaba hacía ya largo tiempo conclusa en la cabeza de un contemporáneo más veloz, sellada con un "ismo" y refutada punto por punto de la manera más pulcra.

No se tenga esto por un mal chiste. El trabajillo no era tan malo; lo que refutaba, está bien refutado. Sólo que refutaba otra ontología, no la mía. El caso no es tampoco del todo aislado. Con complementos arbitrarios me he encontrado en la mayoría de mis jueces. Y siempre se mueven los complementos en el trillado carril de alguno de los tipos tradicionales de sistemas. No sólo descansan en una libre invención, antes bien trabajan con conceptos y hábitos mentales ciegamente recibidos, y por lo regular justo con aquellos que yo había rechazado por erróneos.

Amonestar a los inventivos es poco fructuoso. Tampoco fué

bastante defensa contra las desfiguraciones el que yo mismo rechazara de la manera más expresa las inferencias propias de una "idea del mundo". La mera repulsa no convence; como quiera que uno se ponga en guardia, nadie le cree. Cada cual olfatea algo no dicho y cree tener derecho a decirlo por su parte, pensando saberlo mejor, aún sin más averiguación. La experiencia de la ciencia enseña algo muy distinto: antes de todo comprender y de toda conquista han puesto los dioses el sudor del trabajo. Y el trabajo es lo primero que hay que llevar a cabo, aquí como en todas partes, lo mismo al leer que al pensar por cuenta propia. Sin él se convierte toda filosofía en especulación.

Lo que por mi lado presento, pues, aquí es un fragmento de trabajo, pero que a su vez no se contenta con fragmentos, sino que empieza por abajo, aunque no aporte ya el redondeamiento por arriba. Es la parte fundamental de la ontología y abraza las cuestiones previas indispensables de todo ulterior investigar la estructura del mundo ente. Cae, por lo tanto, con mayor derecho que todo lo más especial bajo el título general de "ontología", al tratar él solo del ser en general y hacer suyo en realidad el tema correspondiente de la vieja ontología, *de ente et essentia*. El título no importa, sin duda, demasiado; la cosa es quien débe llenarlo con nuevo contenido. Hubiera preferido el nombre de *philosophia prima*, acuñado por Aristóteles, si hubiese la perspectiva de volver a darle carta de ciudadanía. No me pareció haber tal perspectiva.

De "ontología" hemos oído hablar mucho en los últimos decenios. No sólo entra aquí lo que lleva el título, como las obras de H. Conrad—Martius y Günther Jacoby. Hay que nombrar aquí también la "teoría del objeto" de Meinong, los esbozos metafísicos de Scheler, *El Ser y el Tiempo* de Heidegger e igualmente varios ensayos menos notados. La aparición de esta tendencia está en la conexión más estrecha con el nuevo despertar de la metafísica, que empezó, por su parte, como reacción contra la vacuidad del neokantismo, positivismo y psicologismo declinantes al comienzo de nuestro siglo. En ello se anunció patentemente un movimiento de revivificación general del espíritu filosófico, y sin duda que se hubiera impuesto en mayor medida si no hubiese caído dentro de este mismo período la culminación del historicismo, que con su relativización del concepto de la verdad formó un contrapeso y un obstáculo escéptico y disolvente a los problemas del ser.

Doquiera dirijo la mirada en estos conatos, sólo encuentro

por todas partes el anuncio de la ontología venidera, en ninguna parte un intento de llevarla a cabo efectivamente a ella misma. En parte, se quedan pendientes en la investigación preliminar que concierne a la relación del conocimiento y el ser — donde el concepto ontológicamente no aclarado de conocimiento hace ilusorio *a limine* todo lo demás; en parte, confunden la cuestión del ser mismo con la cuestión de cómo se da, o incluso el ente mismo con el "objeto", de suyo referido al sujeto; en parte, buscan, a la manera cartesiana, el punto de partida exclusivamente en el sujeto —siendo indiferente que se interprete éste como el hombre, la persona o el "ser ahí"—, con lo que se falla de antemano la indiferencia del ente a toda forma de conocer y comportarse el sujeto.

Hay que decirlo: en conjunto, todo se ha quedado en el anuncio; la ontología misma no lo ha seguido. No se fijó propiamente, en absoluto, su tema; mucho menos, pues, se lo atacó — no porque no se hubiera querido en serio atacarlo, sino porque no se supo hacerse con él. Hacerse con él no es posible ni por los carriles de las teorías tradicionales, ni con la mera destrucción de éstas; lo primero lo prueba plásticamente el intento de Jacoby, lo segundo el de Heidegger.

Una posición especial ocupa, en cambio, Hans Pichler. Éste fué uno de los primeros en anticiparse con su pequeño, pero importante libro *Sobre la Cognoscibilidad de los Objetos* (1909), obra que, a pesar de su título, es mucho más ontológica que gnoseológica, y justo por ello ha sido demasiado poco apreciada. También Pichler está, sin duda, muy lejos de dar una exposición cabal. Pero tiene el alto mérito de ser el único en haber dado efectivamente en el problema del ser; su referencia expresa a la doctrina de la *ratio sufficiens* de Wolf, así como su obra posterior sobre la *Ontología de Cristián Wolf* (1910), denuncian su buscar la orientación en la clásica fuente histórica.

El precedente de Pichler fué lo que me fortificó en su día en la convicción de haber emprendido el camino recto. Al mismo tiempo me dió la razón en mi aprecio por Wolf, en el que me vi entonces tan prácticamente solo como hoy. Este aprecio no hace, en manera alguna, de Wolf uno de esos filósofos que abren camino. No hay duda de que Wolf se limitó a sistematizar lo que habían elaborado cabezas efectivamente creadoras, aguando, ciertamente, parte de ello. Pero justo la sistematización es una obra de alto valor, dado lo ampliamente ramificado de los problemas del ser, la larga prehistoria de

estos problemas y su inabarcable desparramamiento en el trabajo de detalle de las disputas escolásticas. Y tal valor sube aún significativamente, cuando se considera que la *Philosophia Prima Sive Ontologia* (1730) de Wolf sigue siendo la única exposición en compendio de todos los problemas del ser. Ni Juan Clauberg antes de él, ni Hegel después de él llegan a ello. Aquél no alcanzó ni la profundidad ni la totalidad propias de las cuestiones pertinentes; éste —a un nivel incomparablemente más alto de pensamiento— lo puso todo al servicio de su idealismo dialéctico de la razón, con lo que le rompió la punta a todo investigar las verdaderas formas del ser.

El mérito de la lógica hegeliana, que en sus dos primeras partes es, ciertamente, una ontología y está designada como tal por Hegel mismo, lo veo en una dirección muy distinta. Emprendió el camino de la especificación del ente, y con ello abrió la vía a la comprensión de la multiplicidad de las categorías, e incluso a la íntima unidad de la ontología y la teoría de las categorías. Es el mayor análisis completo de las categorías que poseemos, y sigue siendo el único que ha logrado en este campo algo decisivo. A agotarlo filosóficamente no se ha llegado en manera alguna hasta el día de hoy. Pero entendido como ontología se quedó tan a medias como es propio de todos los sistemas especulativos, en cuanto que para ellos se trata, en último término, de la justificación de tesis metafísicas. El beneficiar la lógica hegeliana es una incumbencia de la teoría especial de las categorías, no la incumbencia de una ontología de los primeros fundamentos.

Por otro lado, conduce también hacia atrás la perspectiva que parte de Wolf. Si se prescinde, en su ontología, de la posición central del *principium rationis sufficientis* leibniziano, está la serie de sus temas tomada íntegramente a la metafísica medieval. Tal como bebió él mismo de Suárez, bebió éste de Tomás, Duns Escoto, Occam, incluso de Anselmo y Abelardo. Por este camino se acaba sumido directamente en los siglos de la gran disputa de los universales. Esta disputa fué desde un principio un asunto ontológico. En ella se trataba de la posición de las esencias *(essentiae)*, pero de éstas dependía la manera de ser de la cosa material, del mundo, del hombre, del espíritu; de los grados inferiores del ser no menos, pues, que de los sumos.

Lo que constituye el peso intrínseco de la disputa de los universales, es el no agotarse, ni de lejos, en el antagonismo de las escuelas medievales. La disputa procede de la filosofía clá-

sica de los griegos y tiene ya en Platón y Aristóteles su primera cima. En la escolástica, justamente, quedó oscurecido su sentido por obra de una serie de ingratos seudoproblemas que la acompañan incesantemente y dominan con el tiempo cada vez más. Piénsese en sutilezas como las que, por ejemplo, introdujo la preocupación por el ser de los "ángeles" en el problema de la individuación, que es un problema de suyo perfectamente serio e inspirado en fenómenos efectivos.

No hay aún, hasta donde sé, una rigurosa apreciación, bajo el punto de vista de la historia de los problemas, de las conquistas ontológicas que debemos a los maestros del realismo de los conceptos y a sus adversarios. Tampoco hay que esperarla de una generación que ha perdido la noción prístina del problema del ser, ni conoce, en absoluto, la ontología como disciplina filosófica. Dentro del marco de mi tarea no puedo recorrer la historia de la disputa de los universales. Es cosa del historiador. Sólo puedo proporcionar al historiador la base sistemática sobre la cual podría volvérsele de nuevo vivo y actual el problema objeto de aquella poderosa lucha.

La disputa de los universales no está terminada, no es cosa de un pasado lejano que felizmente hayamos superado. Es, me permito afirmarlo, todavía un asunto actual. Lo que nos hace pasar casi intencionadamente de largo junto a ella, como si fuese algo atávico que pudiera ridiculizarse, es la falta de sentido de nuestro propio tiempo para los problemas ontológicos. No debiera olvidarse que tal disputa es la forma en que han buscado los principios y lo permanente del mundo los principales pensadores desde Aristóteles hasta Leibniz. Y ella es infinitamente instructiva para nosotros, los hombres de hoy, porque en el terreno de ella se desarrolló, hasta llegar a una cierta madurez, el problema de las categorías más generales del ser, o sea, el problema fundamental de la *philosophia prima*.

¿O no es verdad que el concepto de categoría está aún hoy afectado de la misma ambigüedad que provocó en su tiempo la cuestión disputada de los universales? Aun hoy es la cuestión ontológica fundamental de la teoría de las categorías, la de si éstas son maneras de concebir del hombre o rasgos fundamentales de los objetos existentes en éstos con independencia de toda concepción. Pero ¿qué era lo controvertido entre Roscelino y Anselmo, tomistas y occamistas? Es, referida a las notas más fundamentales de la esencia de todo lo predicable, justo esta cuestión de si existen meramente *in mente* o también *in rebus* (o incluso *ante res*). Si se prescinde aquí de los ex-

tremos más agudos, se ve que la cuestión fundamental sigue siendo siempre la misma, y que la vieja oposición de nominalismo y realismo sigue constituyendo siempre un problema cardinal y persistente.

Sólo que las teorías escolásticas tomaron el problema mucho más en general y produjeron una variedad de concepciones mucho mayor de lo que le parecería obligado al pensamiento actual. Pero bien pudiera ser que el pensamiento actual sucumbiera aquí a una ilusión. Pues casi con la misma extensión vuelve a encontrarse el problema en los propios dominios especiales de este pensamiento. Lo único que falta es el reconocer lo antiguo bajo la nueva vestimenta. Pues ¿qué quiere decir el que la ciencia exacta hable hoy de leyes naturales de las que resulta sumamente dudoso, dentro de su propia concepción de ellas, hasta qué punto son efectivamente leyes de conexiones existentes en la naturaleza y hasta qué punto meras leyes del pensar científico? No es ningún secreto que el positivismo actual está corroído hasta las raíces por esta ambigüedad; que entre sus representantes hay cabezas que han llegado, sin sospecharlo, a conclusiones nominalistas expresas. Pero la consecuencia no la encuentro sacada en ninguna parte. Aquí no se trata, sin duda, de las esencias ónticamente fundamentales, sino de otras mucho más especiales. Pero justo esto es instructivo. El problema se ha desplazado simplemente en la dirección del contenido especial; en principio es el antiguo: si aquello que se destaca como notas esenciales de lo conocido y se expresa en juicios tiene un ser *in rebus* o existe meramente *post rem*, es decir, en la abstracción.

La gran línea histórica del problema del ser se perfila como clara y unívoca, a pesar de las muchas interrupciones, oscuridades y cosas que pululan sobre ella. Ni la filosofía escéptica ni la crítica han podido desviarla. Si se la persigue retrocediendo hasta su punto de origen, se tropieza con la *Metafísica* aristotélica. El título de esta obra, entendido en el sentido actual de la palabra, induce a error; tampoco procede de su creador. La obra no es —con excepción quizá del libro XII— en absoluto una metafísica, sino una teoría del ser. Aristóteles la llamó "filosofía prima" y definió ésta como la "ciencia del ente en cuanto ente". Los dos pares fundamentales de categorías que dominan el conjunto —forma y materia, potencia y acto— no consienten materialmente disputa alguna sobre ello.

Esta *Metafísica* —ella misma un producto ya tardío del espíritu griego, surgido en polémica consciente con Platón y los

viejos maestros de la presocrática— ha seguido siendo para todos los tiempos la obra fundamental de la ontología. Con ella, ante todo, tiene que arreglar las cuentas aun hoy todo intento nuevo. Y tanto más, cuanto más se desvíe de los caminos allí emprendidos, que han durado más de dos milenios. Lo justifican perfectamente el rigor metódico de la manera aristotélica de investigar, así como la riqueza de sus aporías. No por ello se necesita, en modo alguno, convertirse en aristotélico, exactamente como tampoco se necesita convertirse en wolfiano por aprender de Cristián Wolf. Ontología a la aristotélica es hoy tan escasamente posible como a la wolfiana. Pero como fuentes de problemas y puntos de apoyo son indispensables tanto la una como la otra. Los problemas un día descubiertos tienen su propia ley en la historia. Mientras no se resuelven definitivamente, no caducan, por mucho que se desvíe de ellos el foco de los intereses del momento. Pero de una solución definitiva está el gran grupo de problemas del "ente en cuanto ente" tan lejos hoy como en otros tiempos.

Tal es la situación del problema del ser, que es necesario buscarse los precursores a considerable distancia histórica. Es la consecuencia del sueño de casi doscientos años en que ha yacido la ontología. Despertarla requiere empezar de muy lejos. Los intentos del pasado más reciente antes nombrados no han llevado a cabo tal cosa. Ésta es la razón por la que no han llegado a arrancar en forma efectivamente ontológica.

La tarea es, pues, junto a todo el trabajo de construcción, doble: recobrar la vieja ontología en la integridad de los problemas en que consistía y al par cobrar distancia frente a ella. Esto último se impone por el hecho de que desde un principio se cargó la ontología de problemas metafísico-especulativos que han oscurecido aquello en que consiste la pura cuestión del ser. Lo que nos separa de la vieja ontología para siempre es la reforma kantiana de la teoría del conocimiento. La crítica de la razón pura, en la medida en que concierne en algo a la ontología, sólo se vuelve, sin duda, contra su carácter apriorístico-deductivo; pero justo con esto da en varios de los primeros supuestos hechos desde siempre. Además muestra que hay condiciones gnoseológicas, aclarar las cuales es indispensable también para el problema del ser. Pero no penetra hasta conocer que también ella hace por su lado supuestos ontológicos —supuestos sin duda necesarios, pero en manera alguna seguros ni críticamente sopesados. Como tampoco se da cuenta Kant de que él mismo trabaja en amplia medida con las categorías de

la vieja ontología. Lo que faltó a la crítica fué justo la armazón de una nueva ontología críticamente fundada. Viejos kantianos y neokantianos han sentido la deficiencia, pero no la han conocido. Trataron de remediarla sobreagudizando el idealismo, pero con esto sólo lo han hecho mayor. Lo contrario era lo requerido. El requerimiento creció y acabó por producir el vuelco, la vuelta al problema del ser.

En medio de esta vuelta nos hallamos hoy. De ella vino ese repetido anuncio de una nueva ontología que hasta aquí ha quedado incumplido. Es tiempo de hacer por fin un avance hacia el cumplimiento del mismo.

Berlín, septiembre de 1934.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Cuando hice aparecer estos *Fundamentos* en segunda edición, en el año de 1941, estaban publicados ya los dos tomos siguientes: *Posibilidad y Efectividad* (1938) y *La Estructura del Mundo Real* (1940). La continuidad de estas obras era tan comprensible de suyo, que pareció innecesaria toda palabra preliminar sobre ella. Hoy, al aparecer la tercera edición, es cosa distinta. Las tres obras ontológicas han compartido el destino de otros muchos libros en estos años: se agotaron en el más breve tiempo y no han podido reeditarse desde entonces; han faltado, por ende, hasta ahora en el mercado de libros; faltaron también, naturalmente, en el estudio universitario, al que hubieran debido servir ante todo, e incluso en las bibliotecas de los colegas, como prueban numerosas peticiones de informes hechas en los últimos años. A este estado debe poner un término la reedición.

Entre tanto no se ha detenido el trabajo de composición de la ontología. En los años 1941-1943 surgió el cuarto tomo, planeado también desde un principio y al que remiten por adelantado en muchos pasajes los tres primeros. Contiene la "teoría especial de las categorías", en la medida en que conciernen a las capas inferiores del mundo real, al reino de la naturaleza. También esta obra está ahí, pues, ya hace cinco años, aguardando la publicación. Pero no tenía sentido hacerla aparecer aparte, mientras faltasen en el mercado los tres primeros tomos. Por eso la he retenido hasta que pudieron aparecer de nuevo estos tomos.

Con esto se amplía la perspectiva abierta por los *Fundamentos*. Éstos se presentan, al aparecer de nuevo, como los

prolegómenos de un conjunto mucho mayor, que sin duda no está cerrado, ni siquiera puede cerrarse, dada la situación actual de los problemas, pero que sin embargo ha quedado ampliado con un miembro esencial. Pues desde el principio —es decir, desde los primeros esbozos, que se retrotraen hoy a más de tres decenios— apuntó hacia la teoría especial de las categorías, y cada uno de los cuatro tomos se esbozó en el curso del tiempo con vistas a una estrecha coherencia con ella. En semejante conjunto se comprende de suyo que no pueda desplegarse de nuevo en cada parte la total plenitud de los puntos de vista y de los argumentos; que, antes bien, siempre los desarrollados en una parte son válidos también para las otras.

Esto hay que entenderlo lo mismo hacia atrás que hacia adelante, dada la manera de proceder, preponderantemente analítica, mantenida a lo largo de toda la obra: los verdaderos fundamentos gnoseológicos de lo precedente están con tanta frecuencia en lo subsiguiente como los de lo subsiguiente en lo precedente. La marcha de la exposición no es precisamente idéntica con la estructura de la cosa. Ni puede serlo, por íntimas razones. Característico de ello es, entre otras cosas, la posición que ocupa la justificación del proceder dentro del círculo de temas del conjunto. El esquema usual en las grandes obras sistemáticas del siglo XIX, anteponer la discusión metodológica, se ha revelado inaplicable al alterarse la situación de los problemas: un método únicamente puede exponerse en su justo sentido allí donde el pensar ha hecho ya sus experiencias en el contenido objetivo y se ha familiarizado con éste. De otra suerte resulta abstracta toda reflexión sobre el proceder. Por esta causa he dado las necesarias explicaciones acerca de los supuestos metodológicos al final del tercer tomo *(La Estructura del Mundo Real)*, y aún hoy soy de la opinión de que allí tiene su justo sitio antes que en ningún otro. Por esta causa, tampoco en esta nueva edición lo introduzco en los *Fundamentos*, donde quizá se lo espera, sino que lo dejo seguir sin alteración en su lugar.

Este ejemplo muestra mejor que nada de qué manera se relacionan unas con otras las cuatro obras, forman juntas un todo y cortadas unas de otras quedan flotando en el aire. Al editar ahora su serie aumentada en un tomo, soy bien consciente de lo mucho que con ello exijo del lector, pero no veo posibilidad alguna de acortar en favor suyo el camino que conduce a un juicio y una valoración independiente. Prefiero correr el riesgo de exigirle tanto — confiando en lo altamente

dispuestos a recibir y aprender que están los que se interesan hoy por la filosofía, en particular la juventud universitaria, cuya básica actitud, auténticamente investigadora y filosófica, me es bien conocido por una experiencia de muchos años. A nadie se le ocurrirá ligeramente, pues, armarse con las investigaciones introductorias de estos *Fundamentos* una precipitada imagen del mundo, ni menos adaptarlas a la visión del mundo que traiga consigo: tal es el supuesto tácito de que creo ser deudor a la seriedad y objetividad de mis actuales compañeros alemanes de destino. Vale para todos aquellos que, en medio de la excesiva oferta de rápidas construcciones y juegos del pensamiento, han comprendido que la visión del mundo es algo que no se somete en la investigación filosófica, sino que únicamente puede esperarse sacar de ella.

NICOLAI HARTMANN

Gotinga, en octubre de 1948.

INTRODUCCIÓN

1. La forma tradicional de pensar y la fuerza del hábito

¿Por qué debemos realmente retornar a la ontología? ¿No era en otro tiempo ontológico el fundamento de la filosofía entera? ¿Y no se ha derrumbado bajo ella este fundamento, arrastrando en el derrumbe a ella misma y a todo cuanto estaba en pie con ella?

No es sólo el escepticismo lo que la ha minado. La filosofía crítica desde Descartes hasta Kant no era, en modo alguno, una filosofía escéptica; y, sin embargo, ella fué quien hizo retroceder cada vez más la cuestión del "ente en cuanto tal", hasta acabar rechazándola como de todo punto absurda. La cuestión de "cómo podemos saber algo del ente en sí" queda sustituída por la cuestión de "cómo podemos, ni siquiera, hablar unívocamente de él"; mucho menos aún, "mentarlo". En el hablar de él y mentarlo está ya, en efecto, puesto; es algo existente "para nosotros" y no en sí. Las escuelas kantianas de principios y fines del siglo XIX lo han expresado así con toda rudeza, robusteciéndolo con reflexiones que no resultan sin más caducas por la caída de las teorías idealistas.

No se debe, ciertamente, tomar a la ligera esta hostilidad, aun cuando ya no tenga el papel directivo en la filosofía actual. Las formas en que se mueve nuestro pensar son aún las suyas, los conceptos son los creados por ella. Se ha vuelto una hostilidad que nos ataca desde dentro, porque es como la urdimbre de nuestras propias reflexiones. Hacerle frente quiere decir revisar de raíz los conceptos, transformarlos y aprender a trabajar con los transformados. Pero es difícil dejar las vías muy recorridas en el pensar propio y aprender a marchar con seguridad por las recién abiertas.

Nada menos que esto significa para el pensar actual el problema de la ontología. Ni nada menos que la fuerza de unos hábitos de pensar fijados a lo largo de una tradición de, como mínimo, 150 años, es lo que le resiste. Los adversarios de la cuestión del ser ya no son hoy verdaderos idealistas. Pero son de punta a cabo herederos de la forma idealista de pensar. Y justo porque ya no lo saben, se aferran con plúmbea pesadez a la herencia tradicional del pensamiento que ha determinado el curso evolutivo de su pensar.

Se trata aquí, en primera línea, de conceptos y supuestos gnoseológicos. Cada cual lleva consigo algunos, lo mismo si lo

sabe que si no. Pero como la teoría del conocimiento se ha desarrollado casi exclusivamente en terreno idealista, son preponderantemente conceptos de base idealista. En los problemas que habrán de resolverse en lo que sigue entra el de investigar la solidez de estos conceptos gnoseológicos y el de demolerlos hasta donde sea necesario.

Siendo, pues, el problema tan grande y difícil, que ya a los primeros pasos penetra hasta los supuestos tácitos del pensar filosófico, ¿por qué tenemos que entregarnos realmente a él? ¿No sería mejor abandonar a sí misma la marcha vacilante y tanteante de la investigación, tal cual viene trabajando por variados carriles, en vez de osar poner, como la metafísica de los viejos tiempos, una discutible garra sobre los primeros principios, sobre los que a la postre no puede edificarse nada definitivo? ¿Por qué —así hay que preguntar con toda seriedad— debemos, en suma, retornar a la ontología?

2. Carencia de problemas, cansancio de los problemas, relativismo

Dar la respuesta a la pregunta anterior es el propósito de esta introducción. Pudiera anticipársela declarando simplemente: tenemos que retornar a la ontología, porque las cuestiones metafísicas fundamentales de todos los dominios de la investigación en que trabaja el pensar filosófico son de naturaleza ontológica, y porque estas cuestiones no se echan del mundo con ignorarlas "críticamente" o esquivarlas con toda aplicación. Podría señalarse, además, que el contenido de semejantes cuestiones no es un producto arbitrario del gusto de los hombres por las cuestiones, ni tampoco un lastre del pensamiento que se haya vuelto meramente histórico, sino que es la eterna enigmaticidad del mundo mismo y tiene sus raíces en la constitución de éste. De esto resultaría, sin más, que el hombre está puesto ante ellas duradera e insoslayablemente. Más aún, pudiera apelarse aquí finalmente a Kant, que da cuenta de esta situación en las primeras líneas del prólogo a la *Crítica de la Razón Pura*.

Pero nada de esto basta para el pensar actual. Harto se ha habituado este pensar a pasar por alto cuestiones incómodas. Se ha vuelto, en efecto, perfectamente usual confundir el contenido de un problema y el planteamiento de un problema: pero con el último es fácil el juego; pues se puede reformarlo o rechazarlo según sea menester. Al presente no es, en modo

alguno, bien común del saber la existencia, en el contenido de los grandes problemas, de algo irrecusable, que no está en el poder del hombre alterar. Esto hay que hacérselo consciente y mostrárselo de nuevo al pensar actual. Y como no conoce más campo de problemas que el propio y estrechamente presente, hay que mostrárselo justo en este propio campo de problemas, es decir, hay que demostrarle que él mismo encierra los grandes problemas irrecusables, sólo que no sabe de ellos.

De otra manera tampoco puede dar aquí fruto la apelación a la autoridad histórica. Encima, lo que Kant sentó como un destino universal de la razón, no concierne, en modo alguno, a la totalidad de los problemas metafísicos; no se diga, pues, de su capa ontológica fundamental. Kant se atuvo simplemente a los tres grandes dominios conocidos de la filosofía especulativa —el cosmos, el alma, la divinidad—, pero no vió, en modo alguno, que también en lo más cercano de todo y aparentemente comprensible de suyo están contenidos fondos de problemas metafísicos, no menores que los de los dominios nombrados, pero mucho más apremiantes que éstos.

A todo esto se añade que en el pensar filosófico actual hay un cierto cansancio de los problemas. El profundamente arraigado relativismo —en Alemania, como más conocido, bajo la forma del historicismo— ha tenido aquí un efecto paralizador. Para poder ver sin ambigüedad problemas y atacarlos, es necesario ver bien el sentido de lo verdadero y lo falso; pues todo trabajo de investigación pugna por conquistar la verdad. Pero ¿cómo, si por verdadero pasa todo lo que es conforme a la situación histórica del espíritu de una época determinada? El pugnar mismo se vuelve ilusorio, porque parece extinguirse el sentido de aquello por lo que se pugna. Y entonces tampoco puede seguir habiendo problemas que sean insoslayables y puedan reclamar inexorablemente algo de nosotros. Ellos mismos parecen sucumbir, en efecto, a la misma relatividad que las conquistas parciales del conocimiento a las que son anejos.

Así se acaba por no creer ya en problemas. Se los toma tan poco en serio como la verdad a que se apunta con ellos. Y con esto se anula el sentido de la investigación —pero al par también el sentido inequívoco de la posición que se toma justo con esta anulación. Es la autoanulación del pensar filosófico.

3. El problema del ser en los sistemas idealistas

Un pensar que se hubiese quedado efectivamente sin problemas, tampoco podría, probablemente, enseñarse. Pero la verdad es que no se ha ido tan lejos. A pesar de todas las tendencias contrarias, tiene cada época sus problemas, no habiendo relativismo capaz de barrer sin más con ellos. Lo que en nuestro tiempo ha menester de que lo despierten, son más bien tan sólo los problemas metafísicos del fondo. Y a este despertarlos es favorable el espontáneo despertar del sentido para las cuestiones metafísicas en general que se anuncia desde el comienzo del siglo y al que sólo ha reprimido el relativismo.

¿Por qué se ha sobrevivido realmente a sí mismo el idealismo teorético? Fué en otro tiempo el sostén y el articulador de una filosofía del espíritu que abrió verdaderamente caminos, y la plenitud de problemas vistos por su culminación en el gran período de Kant a Hegel no está aún hoy agotada en modo alguno. Mas el idealismo tenía aún otro lado, de teoría del ser —se lo conoce como teoría idealista del conocimiento—, y este lado pasó cada vez más al primer término después de haber rebasado el idealismo su más alto punto. Este lado es el que se hizo notar, ya en los comienzos, con la lucha contra la "cosa en sí" y experimentó la agudización más extremada en el neokantismo.

Se tropieza hasta hoy con la opinión de que el idealismo consecuente no necesita plantear, en absoluto, la cuestión del "ente en cuanto tal"; más aún, de que de hecho no la ha planteado jamás. Pero ¿cómo entenderlo, al ver que las teorías del caso se esfuerzan en todas las formas por probar la "idealidad del ser"? ¿Puede decirse que semejante empeño no la emprende con la cuestión del ser, ni es una teoría del ser?

Kant admitió la "realidad empírica" de las cosas, pero la declaró una mera apariencia, la declaró "trascendentalmente ideal". Fichte se la hizo producir al Yo; pero como el Yo la tiene en la vida por real, no puede saber de la producción de ella. Schelling llamó derechamente a ésta "producción inconsciente". Es una teoría que hace, ciertamente, impresión de artificial, y que tampoco se ha mantenido, en modo alguno, en la historia. Pero por escabrosas que sean sus consecuencias, no puede haber duda de que es una teoría del ser y de la realidad. A la realidad se la declara aquí, sin duda, una apariencia, pero justo esta declaración es una declaración de aquello por lo que se tiene al fenómeno de la realidad y su manera de

darse. Es, pues, tan exactamente como cualquier explicación realista, una teoría del ente en cuanto tal. La cuestión del ser es la misma, y lo es sobre la base de los mismos fenómenos. Tan sólo se la responde de otra manera.

Lo mismo es válido de las formas del idealismo lógico entre los neokantianos. Puede partirse del ser predicativo en el juicio, en lugar de hacerlo de las funciones del yo, y reducir toda realidad a validez lógica. Será muy arbitrario, pero es, en definitiva, también una explicación de la manera de ser.

La trama ontológica tampoco la esquivan, pues, aquellas teorías de las que con más facilidad pudiera esperarse que la evitaran efectivamente del todo. Ni siquiera el más extremado subjetivismo puede menos de explicar, en alguna forma, al menos la "apariencia" del ser. Con lo que hace la experiencia de que no es nada más fácil explicar la apariencia que el ser mismo. Por eso resultan tan artificiosos los sistemas de esta especie. Desprecian, por decirlo así, el peso de la cuestión del ser, y tienen que pagar la arrogancia con un íntimo quebranto.

Hasta en el escepticismo sigue siendo lo mismo, sólo que con signo inverso. Tampoco él puede escapar a tratar de lo real, justo al mostrar que es cuestionable. A la manera de ser de los objetos se refiere, en efecto y en primera línea, la ἐποχή con la que el escepticismo se contenta resignado. Y en el escepticismo es donde se ve con más pureza por qué es y tiene que ser así. Un pensar teorético que no sea ontológico en el fondo, no lo hay en forma alguna y es cosa de imposibilidad. Es patentemente la esencia del pensar el sólo poder pensar "algo"; no, el poder pensar "nada". Así lo expresó ya Parménides. Pero el "algo" se presenta en todo momento con una pretensión de ser y conjura la presencia de la cuestión del ser.

4. Fondo ontológico del relativismo

Lo mismo puede mostrarse *mutatis mutandis* de todas las teorías que relativizan el concepto de la verdad, tanto si se apoyan en argumentos pragmatistas cuanto en argumentos historicistas.

Se ha mostrado con frecuencia que tales teorías se anulan a sí mismas, declarando radicalmente imposible el sentido riguroso de lo verdadero y lo falso que para sí mismas reclaman en sus tesis. Vuelto en forma positiva, significa esto que en realidad sólo relativizan la validez dentro de las convicciones de la época y no la verdad misma. Modesto resultado que nadie

discute sin necesidad de tanto aparato. No es justamente una y la misma cosa que algo "sea" verdadero y que "valga" por verdadero. También los errores pueden valer por la verdad para una larga serie de generaciones, también lo verdadero puede permanecer oculto o ser incomprensible para el pensar de ellas y desacreditarse como error allí donde se lo enuncie.

Es una sencilla reflexión. Basta perfectamente para aclarar el fenómeno de la relatividad histórica de la validez que se cierne ante estas teorías. Aunque tras de la confusión de verdad y validez se esconde una mucho más peligrosa: la de la verdad y el criterio de la verdad. Ésta es de índole gnoseológica y cala mucho más hondo en los fundamentos de nuestro saber del ente. Si la verdad fuese una nota asidera del contenido del conocimiento, lo falso se denunciaría necesaria y constantemente por sí mismo en la conciencia —fuese como discordancia o como quiera—, y no habría error que pudiera afirmarse en ésta. La ley del error es justo la de que se anula tan pronto como se le reconoce por tal. La verdad fuera de hecho entonces la "norma de sí misma y de la falsedad". Pero no es así en la economía del humano conocer. El error y el conocimiento se dan indiscerniblemente mezclados en todos los dominios de la vida y del saber; todo avanzar con la vista del espíritu es un progresivo rectificar errores, y es necesario conquistar primera y constantemente la crítica del error empezando desde muy lejos. Aquí radica la íntima razón de la aparente relatividad de la verdad, tanto de la privada en la opinión personal cuanto de la histórico-objetiva en la sucesión de los tiempos.

Pero tan pronto como el relativismo histórico toca también el problema del ser, comete una falta todavía mucho más importante. Esta expresión de la teoría es fácil, porque ser verdad significa, una vez aún, dar exactamente en el ente. También la realidad del mundo se entiende, según esto, como relativa al espíritu de la época. Y con esto se mienta no sólo la trivialidad de que en el mundo real mismo se alteran muchas cosas, sino en la variabilidad de uno y el mismo proceso, dado una sola vez, según la conformación histórica del espíritu que hace de él su objeto.

Sobre la extravagancia de semejantes conclusiones no es cosa de malgastar palabras. Pero sí es instructivo que la teoría experimente justo por el lado de esta consecuencia una corrección que la aniquila. El cambio de la conformación del espíritu está, en efecto, supuesto aquí mismo como un cambio real,

y sólo sobre este supuesto puede causar aquella "variabilidad". Pero entonces pertenece a ese mismo mundo real cuya relatividad a la conformación del espíritu se infería. Se anula, pues, o bien su realidad, o bien esta relatividad. En el primer caso, no es efectivo el cambio del espíritu, ni, por tanto, puede tampoco efectuar relatividad alguna del ente; en el último caso, subsiste, sin duda, en pie, pero el ente no puede ser relativo a él.

Esto suena, cuando se lo expresa así, a grandemente artificioso. Sólo que la artificiosidad está en la teoría, no en la refutación. Pero el resultado sencillamente positivo de estas consideraciones es la evidencia de que incluso el relativismo extremo supone un fundamento ontológico. De lo cual bien se puede concluir que teorías capaces de pasárselas sin él son cosa de imposibilidad.

5. Fondo metafísico de la ciencia natural

Más importante, sin embargo, que el testimonio de las teorías y sistemas es el de los dominios y materias del trabajo filosófico organizado por círculos de problemas.[1] Cabe aquí —para permanecer aún en el tema favorito de la especulación actual, la relatividad— empezar por la filosofía de la naturaleza. Aquí ya no están las cosas como en tiempos de Schelling, nadie piensa ya en comprender la naturaleza por analogía con el espíritu. Pero tampoco satisface ya la metodología de la ciencia exacta. Esta misma se ha vuelto, en efecto, sumamente constructiva en sus dominios fronterizos.

La exactitud de la ciencia positiva tiene su raíz en lo matemático. Pero esto no constituye en cuanto tal las relaciones cósmicas. Todo lo cuantitativamente determinado es cantidad "de algo". Ciertos sustratos de la cantidad están, pues, supuestos en toda determinación matemática. Estos supuestos, lo mismo si se trata de la densidad, la presión, el trabajo, el peso, la duración que de la longitud espacial, permanecen en cuanto tales idénticos en medio de la multiplicidad cuantitativa, y es necesario conocerlos ya por otro lado, si se quiere tan sólo comprender lo que pretenden decir las fórmulas matemáticas en que apresa la ciencia las relaciones especiales de ellos. Pero por detrás de ellos mismos está una serie de momentos catego-

[1] La exacta exposición del estado total de la metafísica en nuestro tiempo se encuentra en mi contribución a la colección editada por H. Schwarz, *Deutsche Systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Berlín, 1931, pp. 283 ss.; 3ª ed., como sobretiro, 1935.

riales básicos que tienen también y patentemente carácter de sustratos y se sustraen a todo intento de apresarlos cuantitativamente, porque son supuestos de las relaciones cuantitativas reales. De esta especie son, ante todo, el espacio y el tiempo, y tras de ellos, pero no menos, la materia, el movimiento, la fuerza, la energía, el proceso causal y otros.

En torno a estas categorías de la naturaleza se ha sostenido desde siempre la disputa. Aun hoy son las tesis de la teoría de la relatividad las que se refieren a ellas. Lo metafísico de esta teoría consiste en el intento de disolver los momentos de índole de sustratos que hay en el espacio, el tiempo, la materia, etc. Partiendo de lo cuantitativo, tropieza la teoría con la esencia de los fundamentos ónticos no cuantitativos. Lo teoría se inicia en la esfera de la medición, y avanza hasta tropezar con los límites de la mensurabilidad unívoca; pero en lugar de reconocer aquí los límites de lo cuantitativo en la naturaleza, saca la consecuencia del otro lado: relativiza los sustratos de las posibles relaciones de medida. En vez de preguntar: ¿qué límites de lo matemáticamente formulable responden a la esencia del espacio y del tiempo?, pregunta más bien: ¿qué límites de la esencia del espacio y del tiempo responden a las fórmulas matemáticas?

Así se empuja a las consecuencias a entrar de lo ónticamente secundario a la región de lo primario. Los sustratos de la relación se resuelven en relaciones. No se advierte que con esto se entra en el callejón sin salida del puro relacionalismo.

Sin dificultad puede sacarse de aquí la tesis de que la transgresión metódica de los límites del pensar matemático prueba justamente lo contrario de lo que quería, a saber, sus propios límites dentro del dominio de objetos de la naturaleza. Lo que aquí revela ser efectivamente muy relativo, es la univocidad de las relaciones matemáticas. Pero esta relatividad es sólo un caso especial de la dependencia general en que están los conceptos respecto de las formas y categorías de la conciencia que concibe con ellos.

El problema categorial que resulta asidero en este estado de cosas es patentemente un problema ontológico. No hay ciencia natural tan exacta que pueda decir lo que son propiamente en sí mismos el espacio, el tiempo, la materia y el movimiento, por no hablar de qué sea causar y ser causado. La ciencia natural supone ya todo esto, y encima sin preocuparse de fundamentar lo supuesto o dar cuenta de ello. El problema que hay dentro de estos supuestos requiere un proceder totalmente distinto,

aunque sólo sea para plantearlo en forma que haga justicia a los fenómenos. La tarea que brota aquí es una tarea metafísica de un cabo a otro. Y sólo un riguroso análisis categorial puede arribar a destacar pulcramente la parte insoluble de los problemas del caso, para hacer con ello accesibles a una solución los solubles.

6. La metafísica de la vida orgánica

En el campo de los problemas biológicos crece la trama metafísica, ya desde los primeros pasos, hasta dejar en plena perplejidad. Desde antiguo impera en la filosofía de lo orgánico la concepción teleológica de lo viviente. Demasiado claramente parecen transcurrir los procesos vitales en la dirección hacia un fin. No es para admirar que el hombre, cuya conducta en la vida es una conducta que dondequiera obra por fines, interprete tal dirección hacia un fin como obrar por fines y real correr tras de ellos. Sólo más tarde se ha llegado a rastrear la pista del antropomorfismo implícito en esta interpretación. Más aún, difícilmente se le había ocurrido en serio a nadie que había aquí una interpretación antes de la crítica kantiana del juicio teleológico.

La interpretación mecanicista, intentada frecuentemente por el materialismo, tomada en serio por Darwin y sus seguidores, padece, en cambio, de la dificultad de que procesos de la complejidad de los orgánicos no se dejan comprender en modo alguno causalmente en su totalidad. Son y siguen siendo siempre sólo procesos y dependencias parciales los que se dejan registrar. No se pasa de la mera tesis de "que" hay, porque debe haberlos, procesos causalmente ordenados.

Ambas cosas juntas desembocan claramente en el hecho de que no conocemos la efectiva relación de determinación categorial de los procesos vitales. Aquí hay algo que, en medio de todo lo dado que nos salta a la vista, nos permanece inaccesible, algo irracional, un resto de problema metafísico, al par irrecusable e insoluble, y que, además, concierne justamente al núcleo mismo de la vitalidad.

La manera de darse lo orgánico hace que este estado de cosas se presente como perfectamente comprensible. Es una manera doble, interna y externa, y ambas divergen ampliamente por su contenido. Hay una conciencia inmediata de la propia vitalidad vivida y de sus estados, y hay una conciencia de la vida ajena como una cosa material objetiva. Esta última conciencia

ve y conoce el organismo en sus manifestaciones parciales, pero no apresa la totalidad; la primera, en cambio, lo vive como un todo, pero no sabe de sus funciones. No cabe desconocer que ambas maneras de darse se completan mutuamente. Pero esto basta simplemente para la práctica de la vida, no para comprender la esencia. Pues las dos maneras no ajustan una a otra, ni concuerdan, en absoluto, por doquiera. El enfermo y el médico tienen conciencias muy divergentes de uno y el mismo estado. Aquel sólo siente que algo le "falta"; qué es, no lo sabe; éste lo sabe bien, pero no por su sentimiento vital, sino en razón de síntomas externos.

Pero, en efecto, opuestos únicamente lo resultan los dos círculos de datos en la consideración teorética. El interno tiende continuamente a la concepción teleológica; el externo, no menos continuamente, a la causal, ambas tendencias de la interpretación son, patentemente, unilaterales, y ambas juzgan con categorías que no son, patentemente, las peculiares de la vida orgánica. La categoría de causa está trasferida al organismo desde el dominio de lo inorgánico; la categoría de fin, desde el dominio de lo psíquico.

La trasferencia es, sin duda, muy comprensible. ¿De qué otra suerte podría proceder el hombre que de lo dado a lo no dado? Ahora bien, así el mundo exterior de las cosas materiales como el mundo interior de lo psíquico, le están dados de cierta manera inmediata, pero no la esfera intermedia de lo viviente. La manera de darse ésta se halla más bien repartida, por decirlo así, entre aquellos dos "mundos". Sólo que estos dos "mundos" son insuficientes como vías de acceso del saber a lo orgánico.

Conocemos así conexiones causales como conexiones finales. Pero ni unas ni otras convienen con justeza al proceso de la vida. Precisamente aquí se abre el gran vacío de nuestro conocer: no conocemos el tipo de determinación peculiar del proceso vital. Ésta es la razón de que en nuestra conciencia de lo viviente se impongan continuamente representaciones ya causales, ya finales, que oscurecen el hecho de que lo peculiar del proceso vital resulta un enigma metafísico.

7. Lo metafísico en la vida psíquica

Del todo tan difícil no es el estado de cosas en el dominio en que trabaja la psicología. La esfera de los datos es aquí unívoca y coherente consigo. Empero, también aquí hay un fondo

de problemas metafísicos, que en los últimos tiempos se revela cada vez más palpablemente. Su peso se hace sentir tanto más, cuanto que la psicología del siglo XIX no llegó a apresarlo por ningún lado, con lo que se entregó a la engañosa certeza de que era una pura ciencia de hechos y se había librado de todas las dificultades propias de los sistemas. En esta ilusión descansaba su aparente superioridad sobre las otras disciplinas filosóficas, así como, en último término, su arrogante pretensión de reemplazarlas.

La ilusión y la arrogancia del psicologismo han sucumbido. Lo metafísico del problema fundamental sigue en pie. Radica en la manera de ser de la realidad psíquica; es, pues, por anticipado un problema ontológico.

Mientras se consideró la realidad como algo peculiar del llamado mundo exterior —del mundo de las cosas materiales, de lo físico—, pudo la psicología figurarse descargada de toda metafísica. Pero ni siquiera la forma en que vivimos lo psíquico responde a esta manera de ver. Todo el mundo cuenta en su vida con la intención del prójimo como con algo completamente efectivo y codeterminante de los acontecimientos; cada cual tiene noción de los propios estados, sentimientos, aversiones, simpatías, deseos, anhelos, angustias como de algo importante, que ahí está siempre, incluso sin que él sepa de ello, y que desde el oscuro fondo del propio yo lo determina, sorprende y en ocasiones sobresalta por completo. Es patente que hay una vida psíquica real que transcurre independientemente del grado en que se la conoce y que no se identifica con la conciencia. Transcurre en el mismo tiempo real en que transcurren también los sucesos físicos, cambiando y desarrollándose en la misma secuencia unívoca e irreversible, mostrando el mismo modo de surgir y desaparecer; más aún, está en una multiforme relación de condicionamiento mutuo con el curso de los sucesos externos. Tan sólo la inespacialidad la distingue de éste.

Si se tiene la espacialidad y la materialidad estrechamente unida con ella por un rasgo esencial de lo real en general, no puede apresarse, naturalmente, la realidad de los actos psíquicos. Se la ha excluído de ellos con una falsa definición —una falsa manera de apresar ontológicamente el ser real. Pero si se deja vía libre a la plenitud de los fenómenos indicados, ya no puede sostenerse, a la inversa, tal definición. El mundo psíquico se revela entonces exactamente tan real como el físico. Pero con esto brotan una serie de nuevas tareas para la psicología. No sólo le incumbe la cuestión ontológica de cómo apresar

en alguna forma esta realidad psíquica; se le abre también la perspectiva de un complejo campo de estados y actos no vividos ni conscientes, de contenido patentemente mucho más rico que el de lo inmediatamente vivido y exhibible.

La psicología actual sabe hace mucho de este estado de cosas. Han pasado los tiempos de la pura psicología de vivencias —que identificaba prácticamente el acto y la vivencia del acto. Aquí ha aclarado las cosas justamente la fenomenología del acto, que partió de lo puramente dado con más rigor que todos los otros métodos. Hoy ya no se edifica de elementos la conciencia. Justamente los elementos no se han dejado ver puros en ninguna parte. Lo dado efectivamente en la vivencia son siempre conexiones, totalidades. Pero éstas señalan inequívocamente por todas partes en la dirección de lo no vivido.

Cabe designar este cambio como la incoación de una crítica de la razón psicológica. Cabe tanto más, cuanto que ha conducido de hecho a distinguir el fenómeno y lo en sí dentro del mundo interior, no de otra suerte que condujo la crítica kantiana a la distinción del fenómeno y lo en sí del mundo exterior. Pero con esto ha llegado a madurez lo metafísico en el problema del alma. En contraste con la antigua metafísica del alma —con la *psychologia rationalis*—, se trata del simple problema de la manera de ser de lo psíquico, planteado por la experiencia interna misma.

8. Lo metafísico en el espíritu objetivo

En el día de hoy, que mira el espíritu mismo con ojos predominantemente históricos, no es ningún misterio que el mundo del espíritu constituye, una vez más, una esfera especial del ser, superior ésta a la de la vida psíquica. Esta vida está ligada al individuo, naciendo y muriendo con él. La vida espiritual no es nunca cosa del individuo, por más que el individuo sea en cuanto persona un ente cerrado y *sui generis*. Lo que es la persona, no lo saca ésta simplemente de sí misma. Lo toma, al desarrollarse, de la esfera espiritual dentro de la que se desarrolla. Pero la esfera espiritual es una esfera común, un ramificado todo de intuiciones, convicciones, valoraciones, tendencias, juicios y prejuicios, saberes y errores, formas de vida y de expresión; una esfera de unidad y totalidad en cada caso, y, no obstante, fluyente, evolucionante, pugnante en torno a bienes, fines, ideas —un vida espiritual que avanza a pasos históricos. El espíritu entendido en este sentido, como totalidad, es lo que

une en todo tiempo a los hombres allí donde los separan la conciencia y la personalidad.

Con el espíritu en este sentido se ocupan las ciencias del espíritu. Aquí no se trata jamás de la singularidad del solo individuo, ni siquiera allí donde debe apresarse efectiva y monográficamente tal singularidad. Pues esta singularidad no es comprensible por ella sola; lo es únicamente partiendo del todo de un espíritu histórico, el circundante del caso. Pero este espíritu histórico, con su mudanza, sus tendencias, su evolución, es algo real que surge y desaparece en el tiempo aunque sobreviva al individuo; es algo que sólo se da una vez en la totalidad del tiempo, algo que no retorna, una formación de no menor individualidad que la persona. Es lo que llamó Hegel "espíritu objetivo".

Se puede apresar y describir la vida y los destinos del espíritu objetivo exactamente como se puede apresar y describir todo lo real, hasta donde se manifiesta en fenómenos. En la misma medida no hay en él, en cuanto fenómeno, nada oculto o misterioso. Enigmática resulta, en cambio, su manera de ser. No basta comprobar que es un modo de realidad espiritual. Pues no tiene la forma que conocemos por el espíritu personal. No es sujeto, ni conciencia. Ni por su contenido, ni en el tiempo se agota en la conciencia del hombre individual. Pero nosotros no conocemos más conciencia que la del individuo.

Esta enigmática manera de ser es lo que tienta, sin querer, a sentar tesis metafísicas. Hegel, que fué el primero en apresar filosóficamente el espíritu objetivo, lo entendía como la unidad de una "sustancia", de la que eran sólo expresiones accidentales las distintas personas. Esta interpretación es comprensible como expresión de la sobrecogedora enigmaticidad; pero lo insostenible de ella se reconoció pronto y no puede dar lugar a duda alguna. No hay ningún fenómeno que responda a ella. Pero la cosa no está en modo alguno despachada con rechazar la sustancialidad. Por esta causa sigue incomprendida la índole de la unidad y totalidad, de la vida, capacidad de despliegue, en suma, la manera de ser del espíritu objetivo. Y si se repara en que se trata de la manera de ser de objetos muy conocidos e importantes —el lenguaje, el derecho, las costumbres, el *ethos*, el arte, la religión, la ciencia—, despunta claramente aquí la necesidad de llegar hasta la raíz de ella.

Mas llegar a la raíz de una manera de ser en cuanto tal, es patentemente cosa de una investigación ontológica. Es un caso

especial de la tarea general de comprender el "ente en cuanto tal". En su actual estado de atraso, aún no se halla en modo alguno la ontología en situación de bastarse para esta tarea; lo que hoy podemos hacer es, a lo más, sólo un previo trabajo fenomenológico: la descripción de los procesos y relaciones típicas en la vida del espíritu objetivo. Pero la tarea está ahí. Y es importante tenerla por adelantado a la vista, al acercarse a las cuestiones generales y fundamentales de la ontología.

9. Lo metafísico en la esfera lógica

En este orden de cosas sorprende que ya el reino del pensamiento —y encima entendido puramente de suyo, sin respecto especulativo alguno— muestre una faz metafísica. La lógica, que es quien se ocupa con este reino, silencia esto; pasa desde antiguo por ser una disciplina puramente inmanente, libre de metafísica. Pero justo ésta su tradición es filosóficamente problemática.

¿Qué manera de ser tiene, en efecto, un juicio? Patentemente no se agota en que lo pronuncie alguien en el proceso del pensar. Resulta captado, comprendido, reproducido por la conciencia ajena; resulta bien común de muchos, de toda una colectividad contemporánea, a la que sobrevive históricamente. Una vez formulado y enunciado, queda elevado a una objetividad que lo hace independiente de la ejecución del acto. Su sentido, su validez trasciende el límite de la conciencia; "peregrina" de persona en persona, de época en época, sin alterarse en medio de su peregrinar. Pertenece a una esfera distinta de la esfera de la realidad de las cosas materiales y del alma.

Si se llama a esta esfera "esfera lógica", se suscita la cuestión de la índole de que sea, de la manera de ser que tenga. No es idéntica a la esfera del ser ideal; pues también los juicios falsos, que no aciertan con ningún ente, pertenecen a ella. También los errores "peregrinan" acuñados en forma de juicio. Tampoco cae en el plano del ser que es el plano del espíritu objetivo; pues el espíritu objetivo pronuncia juicios, los rechaza, transforma su contenido; el espíritu objetivo tiene un ser temporal, una realidad histórica. Pero el sentido de un juicio en cuanto tal sentido no tiene ni temporalidad ni realidad. No muda. Sólo muda el reconocerlo, su validez en la aprobación de los hombres. Pero esta validez no es el sentido lógico del juicio.

Esto mismo es válido de todas las conexiones y secuencias

de juicios, o sea, de lo que llama la lógica "raciocinios". Lo que se dice "ser concluyente", la interna rectitud en la relación de secuencia entre las premisas y la conclusión, existe patente y legítimamente aun allí donde ni se la ve, ni se la pone por obra. Y esta manera de ser se trasfiere finalmente a conceptos de la índole más compleja, construídos ya sobre la base de series enteras de juicios y raciocinios. Las "notas" del concepto son justo los predicados insertos en él por los juicios. Ahora bien, si se considera que el concepto, el juicio y el raciocinio son los elementos estructurales con los que da forma la ciencia a cualquiera de sus contenidos, también sobre la ciencia repercute la cuestión de la manera de ser de lo lógico. La fundamental cuestión de la esencia de la ciencia no es una cuestión menos ontológica que las de lo real, de la naturaleza, de la vida, de lo psíquico y del espíritu. Tan sólo vuelve a tratarse aquí de una manera de ser radicalmente distinto.

A esto se añade una segunda cosa. Concierne a las leyes lógicas. Si éstas fuesen "meramente lógicas", no podrían garantizar la verdad de los juicios concluídos de premisas verdaderas. Pero es justamente de la verdad de lo concluído de lo que se trata por todas partes, en la ciencia como en la vida. Sin ella no tendría el ensamblaje entero de las conexiones lógicas de nuestro pensar ningún valor de conocimiento, ni —lo que es más— ningún valor de vida.

Pero ¿qué es lo supuesto en la verdad de lo concluído? Leyes como la de contradicción, del tercio excluso, leyes de la subsunción, de la tabla de los juicios, de las figuras y modos del silogismo, podrían ser meras leyes del pensar, sin nada análogo en el mundo real, referida al cual es verdadera o falsa una conclusión. En este caso carecería de valor la consecuencia lógica. Únicamente cuando le responde en lo real la consecuencia en las relaciones mismas del ser —cuando, pues, tampoco en el mundo real coexiste lo contradictorio, y también de términos contradictoriamente opuestos existe necesariamente uno, y lo general es necesariamente válido en el caso especial— cobra la consecuencia lógica valor de conocimiento.

Pero entonces necesitan las leyes lógicas ser al par leyes generales del ser. Necesitan dominar el mundo en que se sacan conclusiones y en que puede lo concluído pretender ser verdad. Con esto queda dicho que también la cuestión de las leyes lógicas es en el fondo un problema ontológico. Y un tratamiento fructífero de la lógica únicamente resulta posible si se la emprende con este problema. De hecho se hallaba esta idea implí-

cita en la vieja disputa de los universales. Es la lógica idealista y metodológica del siglo XIX el único culpable de que haya caído en olvido este fundamental problema ontológico.

10. La decadencia del problema del conocimiento

Más aún salta a los ojos esta situación en la teoría del conocimiento. El criticismo neokantiano tuvo por cosa hecha que la crítica del conocimiento podía reemplazar la metafísica. Entendía esta crítica como una disciplina puramente inmanente, que podía por su parte arreglárselas sin supuestos metafísicos; más aún, creía poder apelar a Kant como testigo principal en favor de ello. La consecuencia fué no sólo la repulsa, de todo punto antikantiana, de los problemas metafísicos —en la medida en que se los reconocía como tales—, sino también el que se hiciera perfectamente superficial y se desconociera plenamente el problema mismo del conocimiento.

La opinión de Kant era muy distinta. La crítica no se proponía hacer imposible la metafísica, sino justamente hacerla posible por primera vez. Pero también ella misma se cernía ante Kant como una investigación en todo de índole metafísica. ¿Cómo, si no, hubiese podido desempeñar la cosa en sí el papel de un concepto crítico fundamental? Mucho más hondo cala aún la famosa cuestión de la posibilidad de los "juicios sintéticos *a priori*". Kant decidió esta cuestión con la fórmula de su "principio supremo", diciendo que las categorías de la "experiencia" tenían que ser al par categorías de los "objetos", y sólo dentro de los límites de esta identidad abarcante del sujeto y del objeto poseían "validez objetiva". Esta decisión no es en manera alguna una decisión idealista. Consiste estrictamente en señalar una condición metafísica fundamental —si no de todo el conocimiento, por lo menos de la trama apriorística del conocimiento; una decisión que, por lo demás, se sostiene independientemente de la distinción de supuestos idealistas y realistas.

Cosa semejante es válida de la otra "rama" del conocimiento, el conocimiento *a posteriori*. Aquí lo redujo todo Kant a la afectación de los sentidos por la cosa en sí. Tras de las aporías entrañadas en esta concepción no anduvo, ciertamente, Kant; incluso la estética transcendental concierne sólo a la trama apriorística de la sensibilidad. Pero esto, por lo menos, es claro: que Kant vió muy bien y tomó en serio la relación de trascendencia implícita en los datos sensibles.

Las teorías posteriores ya no han hecho lo mismo. Y con esto empieza la decadencia del problema del conocimiento, que ha conducido por un lado al psicologismo y por otro lado al logicismo. Dentro de este último hay que contar todas las concepciones que identifican el conocimiento y el juicio, como quiera que se distingan unas de otras en lo demás. Cabezas tan diversas como Natorp, Cassirer, Rickert, Husserl, Heidegger han sucumbido en este respecto al mismo error. Pero con el psicologismo, que combatieron, es común a las teorías lógicas el desconocimiento de la relación de trascendencia en el fenómeno del conocimiento. En ambos campos podían creerse tanto más fácilmente en seguridad frente a la temida metafísica, cuanto que eran exactamente tan poco capaces de apresar el problema ontológico fundamental del juicio como el del acto psíquico.

Mas detrás de este desconocimiento del problema se halla todavía una consideración que es mucho más antigua y que, como fuente de error de amplias consecuencias, domina también la crítica de la razón pura. Cabe llamarla el argumento "correlativista". No hay objeto del conocimiento sin sujeto del conocimiento, dice este argumento; no se puede separar de la conciencia el objeto, que es sólo objeto "para" la conciencia. Cuando se sostiene esto, hay que aceptar un sujeto también para las cosas materiales en la medida en que existen independientemente de nuestro concebirlas; al encuentro de quien lo acepta sale la antigua idea del *intelectus infinitus* o *divinus*. Y de hecho se encuentran, así en Kant como en los posteriores, las más diversas variantes de este concepto. Estas variantes representan una especie de transposición del argumento correlativista al absoluto, y muestran claramente el fondo metafísico del idealismo gnoseológico.

Pero la consecuencia del argumento es que se anula el sentido propio de la relación de conocimiento. El conocimiento ya no puede pasar por un "aprehender" algo. En el objeto caduca la distinción entera del ser conocido y el ser desconocido; semejante concepto del conocimiento conduce a que el mundo sólo exista en cuanto ente en la medida en que se lo conoce; pues lo desconocido no existiría, en efecto, para el sujeto. Y, lo que es mucho peor, se abandona la oposición de "verdadero y falso"; en su lugar queda sólo la íntima concordancia o no concordancia de los conceptos, juicios, representaciones. Con lo cual se pierde la distinción entre la posibilidad de que el todo del contenido de la conciencia coincida con su objeto total, el mun-

do ente, y la de que no coincida —y esto último incluso en el caso de una plena consecuencia interna.

Pero justo este coincidir y no coincidir es el sentido propio de la verdad y el error. Y como el conocimiento sólo existe en el caso del coincidir, mientras que la conciencia es capaz también de dar al contenido formas sin tal coincidencia —sea en la representación, o en la fantasía, o en el pensar, o en el juicio erróneo—, cae también de las manos aquella distinción en la que viene a parar todo en el problema del conocimiento: la distinción entre el mero representar, pensar, mentar, juzgar, por un lado, y el efectivo aprehender la cosa, por otro. Así se llega a la paradoja de una "teoría del conocimiento" en la que ya no se encuentra en ninguna parte el problema del conocimiento propiamente tal.

11. Fenomenología y metafísica del conocimiento

Lo característico de esta situación histórica es la circunstancia de que justo el argumento correlativista en que descansa es un seudoargumento. Se apoya en el prejuicio de que es culpable el concepto tradicional de objeto. "*Objectum*" —es decir, algo "arrojado enfrente"— sólo puede serlo algo, naturalmente, "para" alguien, frente a "quien" está arrojado. La palabra alemana "*Gegenstand*" —es decir, lo "*Gegenstehendes*", lo que está enfrente— presenta la misma referencia. Estas palabras compuestas están, pues, ya acuñadas sobre la base de correlación al sujeto. Y ateniéndose a ellas, no se hará sino confirmarse más y más en el prejuicio correlativista.

Pero en el problema del conocimiento no se trata de un análisis de palabras o de conceptos, sino de un análisis de fenómenos. Y el "fenómeno" del conocimiento tiene un aspecto totalmente distinto. Para decir brevemente lo capital, en el conocimiento, a diferencia del representar, del pensar, de la fantasía, es justo lo esencial el que su objeto no se agote en el ser objeto para la conciencia. Aquello a lo que se dirige efectivamente el conocimiento, lo que éste trata de aprehender y de penetrar cada vez más a fondo, tiene un "ser" supraobjetivo. Es lo que es independientemente de que una conciencia lo haga o no objeto suyo; independiente también de lo poco o mucho de ello que se haga objeto. Su ser objeto es, en general, algo secundario para él. Todo ente, cuando se convierte en objeto, se hace objeto sólo subsecuentemente. No hay ningún ente en cuya esencia entre de suyo el ser objeto de una con-

ciencia. Únicamente con la aparición del sujeto cognoscente en el mundo pasa el ente a la relación del estar enfrente, y pasa a ella exactamente en la medida en que el sujeto está intrínsecamente, sobre la base de sus categorías, en situación de "objetarlo". La "objeción" es justo el conocimiento.

La prueba de que ésta es la legítima relación de conocimiento, puede aportarse apoyándose ya en la conciencia ingenua que el cognoscente tiene del objeto. Nadie se figura que las cosas que ve tienen lugar únicamente porque las ve; un percibir que produjera de raíz su objeto, no lo llamaríamos, en absoluto, percibir, sino, en el mejor de los casos, imaginar. En general: un conocer que no aprehenda algo ente en sí, no debe llamarse, en absoluto, conocer. Puede ser pensar, juzgar, fantasear. Pero, justo, pensar se deja todo aquello que meramente no es contradictorio; juzgar se deja lo más inexacto; la fantasía, sobre todo, tiene libertad frente al ente y no ente; el conocimiento es algo enteramente distinto. Conocimiento lo hay sólo de aquello que alguna vez "es" y que "es" independientemente de que se lo conozca o no.

Sin duda que también aquí hay la rigurosa correlatividad de sujeto y objeto. Sólo que la relación de conocimiento no se agota en ella. Pues esta relatividad es sólo la relación del sujeto con aquello de lo que ha hecho su objeto. Pero el ente que se trata de conocer no se agota, justamente, en este su ser objeto. Es indiferente a su objeción en un sujeto; el volverse objeto le es, en cuanto ente, extrínseco. Tampoco altera nada en él. Sólo en el sujeto se altera algo con la objeción. Surge en él una imagen del ente, una representación, un concepto, un saber de éste. Y la imagen va alterándose con el avance del conocimiento. Pero toda alteración y todo avance tiene lugar simplemente en la conciencia; el ente que va objetándose cada vez más en el proceso, queda intacto ante éste.

En este punto tampoco vió claro Kant. Éste pensaba que sólo se conoce el fenómeno, mientras que el ente en sí es incognoscible. Exactamente lo contrario es lo justo. Conocido es sólo —si es que hay realmente conocimiento— el ente en sí. El hacerse fenómeno, en cambio, no es nada más que el conocimiento mismo —sólo que visto desde el objeto. "Conozco algo" y "es fenómeno para mí", estas dos expresiones enuncian una y la misma relación: la objeción de un ente en un sujeto. Es, según esto, perfectamente verdadero que sólo conozco un ente en la medida en que es fenómeno para mí. Pero se trata de una proposición tautológica. Y se vuelve falsa, en cuanto se la vuel-

ve negativa: el ente en sí no es cognoscible. Por el contrario, justo el ente en sí es lo que se hace fenómeno en el fenómeno. De otra suerte, fuera el fenómeno una apariencia vacía. Y esto tampoco lo pensó Kant.

Ha sido el error común de las teorías de la conciencia —de las neokantianas como de las positivistas, como también de las fenomenológicas— el haber confundido el objeto y el ente en el problema del conocimiento. Todo ente puede, sin duda, convertirse en objeto —al menos en principio, pues no se opone a la objeción—; pero esto no quiere decir que tenga que convertirse en objeto necesariamente, ni mucho menos que sea ya de suyo objeto. Es un error pensar que todo ente es objeto y que sólo lo que es objeto tiene el carácter del ser. El mundo entendido como el conjunto de los entes es, sin duda alguna, sólo parcialmente objeto del conocimiento, quizá sólo en su mínima parte. Es lo que enseña avasalladoramente el incesante descubrimiento de dominios de objetos en el progreso del conocimiento.

Con la evidencia de que el conocimiento es la conversión del ente en objeto —o la objeción del ente en un sujeto— se vuelve accesible de nuevo el verdadero problema de conocimiento en su núcleo esencial. Con ello vuelve a mostrar de nuevo su verdadero rostro, que es el de un problema metafísico. Pues ahora se trata de cómo sea posible que el sujeto aprehenda un ente que le es trascendente; o, lo que es lo mismo, de cómo este ente pueda convertirse en objeto de un sujeto. Se trata de franquear la relación de trascendencia. En el desarrollo de esta cuestión halla su límite toda mera fenomenología del conocimiento, para pasar a ser metafísica del conocimiento.

Pero no sólo para la teoría misma del conocimiento es la recuperación de su problema esencial el paso decisivo, sino también para la ontología. El "ente en cuanto tal" se desplaza con ello desde su aparente lejanía, por decirlo así, hasta la más inmediata cercanía y tangibilidad. Si todo conocimiento está referido a algo que es un ente en sí en cuanto ente en sí, es patente que el problema del conocimiento no empieza únicamente en los últimos fundamentos del mundo, sino en mitad de la vida. Concierne a todo lo conocido y cognoscible —no menos que a lo desconocido e incognoscible. Es anejo a todo lo dado, a todas las cosas, a todas las relaciones humanas, a las menores como a las mayores. Más aún, abarca la relación misma de conocimiento. Pues no sólo el objeto del conocimiento es un ente, también es uno el sujeto. Y la relación entera es

una relación del ser. Persiguiendo su propio problema, corre la teoría del conocimiento en línea recta hasta la teoría del ser. Al haber menester de la ontología y conjurar la aparición de ésta, ocupa la posición clave en el plano de los problemas ontológicos.

12. La metafísica del "ethos" y de la libertad

Sin embargo, no es aún en ella, de modo alguno, donde es mayor el peso de lo metafísico. Entre los dominios de problemas del ser espiritual, tampoco es el conocimiento sino un preludio. El conocimiento aún no concierne a la esencia de la persona. Pero de la esencia de la persona se trata, tan pronto como se trata de la vida con sus cambiantes situaciones, exigencias, apremios y tareas. Mas con esto se entra en el problema del *ethos* y de la libertad.

Común a todos los seres vivos es el estar ahí en medio del flujo de los sucesos, el constante ser arrebatados y afectados por todo lo que viene sobre ellos. Este fluir no se detiene nunca, ni cesa en momento alguno el encontrarse puesto ante situaciones siempre nuevas que de alguna manera hay que dominar. Pero hay una radical diferencia en la forma en que se conduce en este empuje de la vida el animal y aquella en que se conduce el hombre. El animal se halla aquí simplemente sometido a las leyes de su especie, haciendo simplemente lo que tiene que hacer. Hace, sin duda, cosas muy diversas, según la situación; pero, sin embargo, obedeciendo siempre a una necesidad en la que constituyen lo determinante los factores de su interna conformación, sus maneras de reaccionar, sus instintos y, juntamente, los de la situación externa.

Distinto es en el hombre. También él está en medio de la corriente de los sucesos, también caen sobre él las situaciones; él no las elige, él cae en ellas —incluso allí donde las ve venir y contribuye a determinarlas interviniendo en ellas o esquivándolas; pues, en último término, finalizan siempre de manera distinta de la querida por él. Pero, una vez ahí, no puede esquivarlas, tiene que pasar por ellas, tiene que obrar. La diferencia se reduce a ésta: la situación no le dice "cómo" tiene que obrar, le deja un espacio libre para obrar de una u otra manera. Tampoco le señala inequívocamente la dirección su propia naturaleza. Al poder de los impulsos se opone en él otra cosa, que le pone ante los ojos metas, tareas, valores, potencias de índole peculiar y peso propio. También la propia

naturaleza le deja un espacio libre. Pero esto quiere decir que de la dirección que emprende al obrar es dueña su libertad.

No se debe entender erróneamente el sentido de esta libertad. El hombre no tiene libertad para querer o no querer obrar en una situación dada; pues también la omisión es acción y puede recaer sobre él, como culpa, si no fué justa. El hombre está, más bien, forzado siempre a obrar. Su libertad se reduce a la de "cómo" obrar. De este cómo es dueña su decisión. Y justo porque esta decisión es la actuación de su libertad, cabe también decir: está forzado a decidirse libremente. O a la inversa: en el estar forzado a decidirse, es libre.

Su libertad no es, pues, ni lo que hay de meramente negativo en el espacio libre —sea el externo o el interno—, ni tampoco la libertad de movimientos frente a la corriente de los sucesos cósmicos. Esta corriente, vista como cadena de las situaciones, más bien le fuerza sólo a decidir, mientras que aquel espacio libre es sólo la condición de la decisión posible. El cómo de la decisión resulta, en cambio, cosa suya. Con él descansa el hombre sobre sí mismo. Y éste "descansar sobre sí mismo" es su libertad.

Lo que en la vida llamamos una persona, es el ente libre en este sentido. Es el ente al que imputamos sus actos, el ente que porta en sí una responsabilidad, que tiene culpa o méritos; el ente que, según la tendencia o la intención en virtud de la cual se decide, es "bueno o malo". Es el ente que no está nunca forzado a hacer el bien o el mal, pero sí a decidir entre el bien y el mal. Pues no hay, en absoluto, libertad sólo para el bien; únicamente quien es de raíz capaz también del mal, es capaz del bien en sentido moral. Si el hombre no fuese capaz del mal, estaría sometido a la ley del bien como la cosa material a la ley natural. Pero entonces no sería su ser bueno un ser bueno moralmente, no sería un valor moral.

Puede también decirse: la persona es el ente que es capaz de ser bueno y malo moralmente; el portador del valor y contravalor moral. Pues éste es el sentido del valor moral, fundarse en la libertad. Pero con esto no se ha resuelto, precisamente, el enigma de la persona, sino que se ha reconocido, primariamente, su impenetrabilidad. Pues justo la libertad es la grande y enigmática cuestión metafísica de la persona. ¿Cómo es posible que un ente que en el curso de los sucesos cósmicos depende de factores inabarcablemente variados, hasta hallarse condicionado en sus sensaciones mismas, vaya a ser libre en sus decisiones? Y dado que así se mostrase, ¿cómo es posible que haya, además,

una libertad contra el requerimiento del bien moral, que es lo único que puede constituir en él un contrapeso de aquellas potencias?

Lo incomprensible en la esencia de la libertad es justamente esto de que tiene dos frentes, siendo al par libertad frente a las leyes del ser y libertad frente a las leyes del deber ser. La libertad significa que la persona, además de la doble determinación por la corriente de los sucesos y por la ley moral, tiene que llevar todavía en sí una fuente de autodeterminación. Y justo esto es el enigma. La solución de la antinomía kantiana de la causalidad sólo basta, en el mejor de los casos, para resolver un lado del problema. El otro lado, la antinomía del deber ser, ha de considerarse aún como totalmente por resolver. Sólo una aclaración ontológica, llevada a cabo desde abajo, de la esencia del hombre, la persona y el espíritu, por un lado, del deber ser, la ley moral y el valor, por otro, puede aportar aquí luz.

13. Metafísica de los valores

Pero en todo esto se da aún por supuesta como conocida la esencia del "bien" en cuanto tal. Tampoco es sostenible este supuesto. Así lo prueba ya la pluralidad de las morales. Desde Nietzsche se ha mostrado, cada vez más claramente, que no se trata aquí, en absoluto, de un principio único —como aun creía Kant—, sino de una pluralidad de valores que sólo se abre al hombre paulatinamente en la historia.

Por esto solo no es, ciertamente, el problema de los valores un problema metafísico. También el mundo real se abre sólo paulatinamente al humano comprender. Pero sí que el problema se vuelve metafísico tan pronto cómo se trata de la manera de ser de los valores. En la ética anterior se halla velada esta cuestión por la falta del concepto de valor. Entre los antiguos ocupa la "idea" el lugar del valor (la idea de la justicia, de la valentía, del bien en general); pero el verdadero carácter de valor sólo resalta en ella en el contenido, no estando destacado de la manera de ser, patentemente distinta, de los principios ónticos (como, por ejemplo, la unidad, la oposición, la forma, la materia). Kant, por el contrario, destacó muy precisa y pulcramente de los principios del objeto (por ejemplo, las categorías) la ley moral —mediante el concepto de deber ser. Pero puso la fuente del deber ser en la razón, y con ésto surge una nueva dificultad. Pues esta razón —entendida

como práctica— es la misma a la que toca decidir libremente en pro o en contra de la ley moral. Tiene, por tanto, que prescribir, por un lado, la ley como ley suya que es, pero que poseer, por otro lado, un espacio libre para oponerse justo a esta ley. Si no poseyese este espacio, estaría sometida a la ley "como a una ley natural"; sería, por consiguiente, infalible en su actividad, pero la infabilidad no sería su valor moral.

Kant ha unido, por lo tanto, en la razón práctica dos autonomías heterogéneas, la de la ley del deber ser y la de la decisión frente a la ley —lo que, así, no es, patentemente, sostenible. Mas como es imposible buscar la libertad en algo distinto del sujeto que quiere (de la persona), el error tiene que estar en el origen subjetivo del deber ser. Pero si se borra este origen, vuelve en seguida a pasar al primer término la aporía de la manera de ser del deber ser. Pues ahora sólo puede tratarse de una raíz objetiva. Pero tal raíz ha menester, ante todo, de que se aclare su manera de ser. Pues ésta ha de ser de distinta especie que la de los principios del ser.

Esta aporía constituye el fondo del problema del valor, no resuelto y, en el estado actual de la investigación, todavía enteramente insoluble. Por lo demás, no es, en modo alguno, un problema meramente ético. Es una aporía que retorna en todos los restantes dominios del valor, en el de los valores de bienes, el de los valores vitales, el de los valores estéticos, y otros; es una aporía no superada, en modo alguno, con declarar autónomos estos dominios del valor. Pues justo la comprensión de la autonomía depende, de un cabo a otro, de la comprensión de la manera de ser de los dominios.

El problema se halla, pues, en esta situación. Lo sustraído a la aprobación del sujeto existe "en sí". No por ello necesita ser real. La realidad tampoco entra para nada en consideración por lo que se refiere a la manera de ser de los valores, pues que estos existen con patente independencia de que se los realice en el mundo, ni de la medida en que se los realice; y sólo así es posible que los valores morales tengan un carácter de deber ser y hagan frente al hombre como exigencias. Es necesario, pues, atribuir a los valores otra manera de ser. En esto no se hallarían, sin duda, solos. Hay hasta leyes y esencias que tienen un mero "ser ideal"; desde Platón se han aducido en apoyo de este hecho las relaciones matemáticas. Pero ni se ha aclarado qué manera de ser tienen estas relaciones —justamente hoy vuelve vivamente la discusión en torno a ella—, ni puede su manera de ser ser enteramente idéntica a la de

los valores. Pues es patente que no tiene carácter de deber ser y que dominan lo real, en la medida en que se refieren a ello, sin resistencia, como leyes naturales. De otra suerte fueran las leyes matemáticas de la naturaleza, cualesquiera que sean sus límites, cosa de imposibilidad. El ser ideal de los valores ha de tener aún, pues, una especie de ser distinta, que ni se sustente en el sujeto, ni sea idéntica a la de las otras esencias.

Semejante especie es fácil de admitir, pero no de mostrar directamente, ni de caracterizar con precisión ontológica. Constituye hoy un problema abierto —un problema que, descubierto recientemente, no sólo es insoluble por el momento, sino que apenas si está comprendido en todo su alcance. De él pende la tarea de una metafísica de los valores. Y esta tarea subsiste independientemente de la amplitud con que la multiplicidad de los valores deje señalar su contenido y se deje describir fenomenológicamente.

Qué importante es esta tarea, se ve, mejor que en nada, en la dependencia en que está su solución respecto de la decisión en punto a la gran discusión acerca del absolutismo o la relatividad de los valores. No hay más manera de darse los valores que la conciencia del valor, bajo la forma del sentir el valor. Pero históricamente es mudable este sentir. El relativismo histórico se ase de este hecho, y sostiene que los valores mismos están sometidos a la mudanza histórica; de lo que resultaría que son dependientes de la conciencia del valor. A este relativismo del valor se enfrenta la otra concepción, según la cual el reino del valor subsiste inalterablemente en sí, pero la conciencia del valor sólo aprehende, según los casos, fragmentos de él. El sentir el valor se comportaría, según ésto, en relación a la esfera de los valores, exactamente lo mismo que el conocimiento en relación al ente en general; pues tampoco el conocimiento aprehende de un golpe el mundo ente íntegro, sino que sólo se lo abre paulatinamente al avanzar, y sus imágenes del mundo se reemplazan históricamente como las morales, diversas por su contenido de valores, de los pueblos y épocas.

Pero como la primera concepción combate el ser no subjetivo de los valores, mientras que la última lo tiene por supuesto, a la cuestión ontológica fundamental toca, en último término, decidir acerca de la razón o sinrazón del relativismo del valor. No tiene absolutamente sentido alguno querer dominar esta cuestión mediante una previa decisión especulativa. Con ello no se hace sino cargarla aún más de supuestos incontrolables. No se la aclara, sólo se la oscurece. Sólo de un trabajo sólido sobre

base ontológica cabe prometerse efectiva claridad. Pero este trabajo se halla aún hoy en los comienzos.

14. Metafísica del arte y de lo bello

El reino de lo bello no puede medirse en peso con el del *ethos* y de la libertad, pero sí en trascendencia e irracionalidad metafísica. Se puede vivir sin que le rocen a uno los problemas de las bellas artes, pero no se puede filosofar sin ser presa de ellos. Por eso entran estos problemas dentro del círculo de cuestiones en que tiene sus raíces el problema ontológico.

El reino de lo bello no es un mundo al lado del mundo real. La naturaleza, el hombre, la vida, con sus involuntarias comedias y tragedias, todo lo que puede llegar a ser objeto del conocimiento, puede llegar a ser también objeto de la contemplación y del goce estéticos. Pero no es la misma parte de ello la que se ofrece a esta contemplación y la que se ofrece al conocimiento. El paisaje geográfico no es el contemplado estéticamente. Aquél existe en sí, aun sin contemplador; el segundo está ahí sólo para éste último, es lo que es sólo como visto, sólo bajo un determinado punto de vista; le son esenciales la perspectiva especial, los términos dentro del campo visual, la luz especial.

Ya un ejemplo tan simple muestra que la manera de ser del objeto estético es una manera peculiar, una manera fundamentalmente distinta de la manera del objeto teorético. Y, sin embargo, no se agota en el mero ser "para" el contemplador. Pues sin la presencia real del campo efectivo, no surge tampoco el paisaje estético. El conjunto tiene, pues, dos estratos, uno real y que forma la base, y otro irreal, puro fenómeno, que se erige sobre el anterior. Y, sin embargo, están ambos tan entretejidos, que se trata pura y exclusivamente de un objeto único.

Más tangible aún es esta relación en la obra de arte. En el paisaje pintado, sin duda no está dado en manera alguna el paraje representado —si es que hay un paraje representado; pero sí está dada otra realidad, el plano del lienzo con la distribución de colores. Lo que ve el contemplador es, sin embargo, mucho más que esto: la profundidad del espacio con su contenido, su luz, su "impresión". Nada de esto está realmente allí, pero "aparece" en una realidad. Y de nuevo es el conjunto una indisoluble unidad: el paisaje sólo aparece al mirar al lienzo, pero éste con sus manchas de color sólo es un cuadro en tanto aparece en él el paisaje.

El objeto artístico es un objeto estratificado en todos los dominios de la creación artística. En la piedra escultóricamente modelada aparece la figura en movimiento, aparece la fuerza, la vida, la gracia. En la palabra poéticamente modulada aparecen figuras de carne y sangre, pasiones, escenas, destinos. En la serie oída de sonidos, que transcurre en el tiempo y no está junta en ningún momento, aparece un todo musical, una estructura que se redondea justamente sólo cuando se ha acabado la secuencia temporal. En todos los casos aparece algo irreal en algo real, claramente diferenciable de esto y, sin embargo, indisolublemente ligado a su manera de darse. Siempre realza una intuición de índole espiritual la visión o audición sensible; siempre es la obra de arte un doble producto de dos diversas maneras de ser y, sin embargo, una sólida unidad. Nunca existe en sí, desligada del contemplador; pues lo que aparece, sólo existe para éste. Pero nunca aparece esto que aparece, sin el producto realmente conformado. Y éste sólo es, a su vez, una obra de arte en tanto que procura al contemplador lo que aparece.

Hasta aquí es la relación descriptible y responde a los simples hechos. Pero por detrás emerge la cuestión de cómo sea posible cosa semejante. Puede parecer comprensible que el artista conjure para nosotros algo que no es efectivo. Pero la obra conformada no es el artista. Con el artista no nos las habemos para nada en la contemplación. La obra es lo único dado. De ella mana la magia del aparecer.

Éste justamente es el problema: cómo un producto real, dado sensiblemente como otras cosas materiales, puede hacer "aparecer" un contenido enteramente diverso de él y de una especie de ser heterogénea con la suya. Aquí no cabe apelar a la actividad del artista; pues éste no se repite. Más bien es el contemplador quien pone en movimiento la suya, pero no a capricho, sino fijamente determinada por la obra visible. Tampoco sirve de nada apelar al milagro de la "forma artística". Pues justo esta forma contiene ya toda la relación que llamamos aparecer. En cuanto artística, es justo aquella conformación de un producto real que conjura la aparición de esa otra cosa, no efectiva —pero una aparición en plena determinación y concreción.

Este problema indica claramente el punto desde el cual se convierte la estética en metafísica de lo bello. Pero en la medida en que en la estratificación expuesta se trata de una re-

lación de unidad entre dos maneras de ser, evidente es que el problema es un problema ontológico.

15. Metafísica de la historia

Todo ser espiritual está en flujo. Tiene historia. La historia no es, sin duda, sólo historia del espíritu, pero sí siempre "también" historia del espíritu. Sin el factor del espíritu no se diferencia fundamentalmente del curso de la naturaleza.

El espíritu de que se trata aquí, es el espíritu objetivo. La persona individual es soporte de la historia sólo en un sentido muy restringido. Los grandes sucesos sólo mediatamente son suyos. Para los grandes desarrollos tampoco basta la duración de su vida. Lo que de un modo efectivo se mueve, transforma y desarrolla históricamente, son las formas espirituales, autocreadas, de los pueblos: el derecho, la política, las costumbres, el lenguaje, el saber, etc. Son siempre formas de una comunidad, pero no tienen de suyo la forma de la comunidad. Pues no constan, como ésta, de individuos, sino de una multiplicidad de contenidos que son comunes a los individuos.

Ahora bien, al proceso de la historia está anexa la vieja cuestión del de dónde y el adónde. No es, en absoluto, una cuestión de mero contenido, sobre todo en la dirección del adónde. No se trata sólo de la meta hacia la que nos desarrollemos, sino, y más aún, de si los pueblos en general se mueven en la dirección de una meta que quepa señalar, o, sin una meta semejante, están entregados al "azar" y las cadenas de causas. Esta cuestión es una cuestión eminentemente metafísica. Es conocida como problema de la teleología de la historia. Pero no debe su peso puramente a sí misma, sino a una cuestión de sentido que está detrás de ella. Pues si el curso de la historia está entregada al azar de las concatenaciones, en ningún caso estará guiado por un sentido; pero si hay en él dirección hacia una meta, tiene ésta misma que ser una meta que dé sentido. En este último caso, es el proceso de la historia, por ser efectivo logro de la meta, un proceso que llena un sentido.

Por eso es la cuestión de la manera de determinación en la historia (si está determinado final o causalmente), de la mayor actualidad. Un sentido de la vida busca ante todo el hombre; y sin un sentido de la historia, tampoco puede tener sentido, al parecer, la vida del individuo. Mas nada soporta el hombre tan difícilmente como la falta de sentido de su propia vida. Ni el dolor, ni el fracaso le oprime tan hondamente como la falta

de sentido del "para nada, para nada". Y allí donde dentro de la propia existencia no logra descubrir ningún sentido, lo busca forzosamente más allá y por encima de la propia existencia —en lo que viene.

Esta cuestión del sentido ya no es, ciertamente, una cuestión ontológica. Pero como anuda al problema de la teleología, radica en una cuestión ontológica, y es de suyo, por lo menos, una cuestión ontológicamente condicionada. Constituye desde el tiempo del idealismo alemán el contenido propio de la filosofía de la historia, o, como debiera decirse con más justeza, de la metafísica de la historia.

Pero al par se está aún con ella ante una nueva alternativa. Para la forma de determinación en el proceso de la historia, es patentemente decisivo qué potencias sean las determinantes. Si lo son las potencias físico-materiales, vitales, económicas, está el curso de los acontecimientos, juntamente con las vicisitudes del espíritu, determinado "desde abajo", y sigue la dependencia causal; todo lo que sucede es entonces efecto de lo que ha venido a ser, y no hay espacio libre para el factor del ideal. Pero si lo son las potencias espirituales, tiene que ser también la forma de determinación del espíritu lo que impere en el proceso histórico, y esta forma es la teleológica. Pues el espíritu es lo que puede proponerse metas y lograrlas efectivamente. El proceso está entonces determinado "desde arriba", y sigue un orden de finalidad, que está dirigido desde el fin. En este caso está guiado por un sentido, pero para factores de índole económica ya no hay espacio libre.

Así es como se hacen rudo frente el materialismo histórico y el idealismo histórico, bien conocidos ambos por la oposición de Marx y Hegel. Sin duda que no es una necesidad agudizarlos hasta semejante extremo. El proceso histórico es, en efecto, de suyo un proceso estratificado, que encierra la vida física y económica de los pueblos tanto cuanto la espiritual. Se ocurre, pues, ver unidas en él las potencias de ambos lados —la determinación "desde abajo" y la "desde arriba"— entrecruzándose y completándose, por decirlo así. Pero con esto brotan nuevas dificultades, en primera línea las de que la determinación causal y la final corren en direcciones diametralmente opuestas, y no parecen, en absoluto, ensamblarse sin más armónicamente.

En el proceso histórico son, pues, tres las capas de problemas que desembocan en cuestiones metafísicas. A fondo sólo pueden tratarse las tres si se pone en claro de raíz la estratifi-

cación de las potencias y factores que constituyen el ser histórico.

En este poner en claro entra la cuestión, antes planteada, de la manera de ser del espíritu objetivo y de su relación con los estratos inferiores del ser que lo sustentan. Pero también entra en él el análisis categorial de los nexos causal y final, sobre los cuales aun hoy no está cerrado el proceso. Y finalmente entra aún en juego aquí la gran cuestión de si en un proceso real condicionado por todos lados pueden entrar en juego y determinarlo, y en qué medida, puros momentos de sentido y de valor como potencias efectivamente formadoras.

No puede suscitar duda alguna la índole ontológica de estas cuestiones; ni tampoco el hecho de que la filosofía de la historia habida hasta aquí las ha decidido por lo regular especulativamente de antemano. Aquí, si en parte alguna, tiene que hacerse el trabajo entero. Pero éste únicamente puede empezar una vez purificadas desde abajo las cuestiones fundamentales y generales.

16. El marco cerrado de los problemas metafísicos

Mientras se entienda por metafísica un dominio de problemas dotado de unidad, tendido junto a otros y susceptible de que se deslinde su contenido, no se puede hacer mucho con las cuestiones metafísicas señaladas. No parecen pertenecer exactamente a ninguna parte, yacen desparramadas por todos los dominios de la investigación, y no presentan una verdadera coherencia, si se prescinde de ciertos puntos de contacto más bien accidentales. Lo común a todas es sólo el estar tendidas en el fondo de los dominios parciales de la filosofía, formando allí una especie de residuo con el que no acaban los métodos especiales de estos dominios.

La antigua metafísica los ha dejado, pues, yacer inadvertidos, en parte, porque tenía más y más que hacer con sus objetos especiales; en parte, porque no sabía con qué medios ni por qué caminos acercarse a ellos. Pues justo esta antigua metafísica era una disciplina deslindada por su contenido; Dios, el alma, la totalidad del mundo eran sus objetos. Desde la antigüedad hasta Kant mantuvo su concepto. Pero esta metafísica fué la que tuvo que ceder a la crítica del conocimiento. En ninguno de los siglos de su florecimiento pisó jamás terreno seguro; nunca pudo probar los supuestos que estaba forzada a hacer; nunca, poner en armonía sus consecuencias con los re-

sultados de la investigación en las ramas empíricas del saber. Celebraba sus triunfos en el espacio sin aire de la especulación, siendo el verdadero campo de los grandes edificios sistemáticos, todos los cuales se derrumbaron tan pronto como la crítica tocó no más que ligeramente en sus fundamentos. Ella es la que ha acabado por hacer de dudosa fama el nombre de metafísica, incluso el de filosofía.

Ya no es la nuestra. Pero no es que con ella hayan expirado los problemas metafísicos. Muy, antes bien, a la inversa, únicamente así se han hecho visibles los problemas efectivos, por siempre inevitables, de la metafísica. Pero estos problemas ya no yacen en el más allá del mundo, ni tampoco más allá de toda experiencia y dato, sino en la próxima cercanía, tangibles, en mitad de la vida. Penden de todo lo experimentable, acompañan a lo cognoscible en todos los dominios. Pues en todos los dominios está lo cognoscible dentro del marco de lo incognoscible. Y porque las conexiones del ser no se detienen en los límites del conocimiento, sino que los traspasan por todas partes, aparecen en el fondo de todos los dominios las cuestiones residuales, no resueltas e insolubles, y toda investigación tropieza sin querer en algún punto con ellas, cualquiera que sea la dirección en que marche por obra de su contenido.

Tales problemas, que constituyen en este sentido el fondo de los dominios de problemas, que son inevitables e irrecusables, porque nos los propone una sólida conexión con lo cognoscible, pero que tampoco son solubles hasta el fin con los medios de un conocimiento finito y que por esta causa subsisten en medio de todos los progresos del conocimiento, son los verdaderos y legítimos problemas metafísicos.

De tal índole son las cuestiones fundamentales de los dominios parciales de la filosofía señaladas en lo anterior. No son dificultades construídas por el capricho o la indiscreción; su contenido no es obra del hombre; no se puede alterarlas ni echarlas del mundo. Se puede entenderlas mal, ignorarlas, vivir pasando de largo junto a ellas. Pero no se puede impedir que se hagan presentes una y otra vez. Pues son hechos aquello de que penden, hechos fundamentales de nuestra vida y del mundo en que transcurre nuestra vida. Pero ellas mismas no son nada más que los eternos enigmas ante los cuales nos pone este mundo tal cual es y nuestra vida en él. Mas alterar el mundo no está en poder del hombre. Su vida en él se altera, ciertamente, pero no según la norma de los problemas que él mismo se plantea; sino, a la inversa, los problemas que le pro-

pone su vida en el mundo se alteran en la medida en que se altera esta misma.

Una vez que se ha puesto en claro esta situación, se verifica la sentencia de Kant, de los problemas irrecusables y, sin embargo, insolubles, en una extensión que no supieron medir ni él ni su tiempo. Estos problemas han mostrado ser cuestiones fundamentales en todas las direcciones del humano preguntar e investigar. Forman una cadena cerrada de problemas de fondo, o, por decirlo así, un marco de todos los problemas más especiales. Y así no es ningún acaso que, desde el momento en que la filosofía se dé cuenta de esta su situación total, su destino ulterior venga a depender de lo que ella sepa hacer con este marco de problemas metafísicos.

Ha llegado el momento de darse cuenta de ello.

17. El elemento ontológico en los problemas metafísicos

Si el contenido de los problemas metafísicos fuese algo de todo punto irracional, no podría menos de ser empresa sin perspectiva de éxito el atacarlos filosóficamente. Pues irracionalidad en sentido gnoseológico quiere decir incognoscibilidad. Pero algo de todo punto incognoscible no lo hay en la región de los problemas formulables. Lo prueba la existencia misma de los problemas. En la formulación del problema en cuanto tal hay siempre conocido ya algo de la cosa a que se refiere el problema. De otra suerte, sería imposible simplemente distinguir un problema de otros. Lo que comprendemos que es irracional, es, pues, siempre y sólo parcialmente irracional.

Esto significa que en ello hay siempre también un lado cognoscible. Nos lo garantiza la conexión del ser del mundo efectivo, que lo domina todo y franquea todos los límites del conocimiento. Siempre encontramos ligado lo desconocido a lo conocido, lo incognoscible a lo cognoscible. Si los problemas metafísicos no se dejan, pues, resolver del todo, sí se dejan en todo tiempo tratar con métodos apropiados. Es cosa sólo de encontrar los métodos. Pero este tratarlos quiere decir simplemente un avanzar del conocimiento en que se aducen para llegar a una solución nuevos lados o parte del problema, con lo que se estrechan cada vez más los residuos incognoscibles, a la vez que se hacen relativamente asideros.

Como de suyo se comprende, el proceder se atiene al lado cognoscible de los objetos. Querer conocer lo incognoscible mismo, sería una pretensión absurda. Pero ¿cuál es el lado cognos-

cible de los problemas metafísicos que hemos encontrado como fondo de los problemas dentro del círculo entero de los dominios de la investigación filosófica?

También a esto se encuentra ya la respuesta en los análisis anteriores. A lo largo de toda la línea se ha mostrado que en estos problemas hay una trama ontológica. Siempre se trató, ante todo, o bien directamente de la manera de ser, o bien del tipo de determinación, de la ley estructural, de la forma categorial. Este lado de los problemas no es, en absoluto, insoluble; es cosa sólo de atacarlo de la manera apropiada. Sin duda puede haber también aquí límites infranqueables del conocimiento; pero esto no puede ponerse de manifiesto sino al ir avanzando. En sí no son los problemas ontológicos necesariamente irracionales; por lo regular, son incluso de una cierta accesibilidad; más aún, con frecuencia puede ya la mera descripción de lo presente, cuando procede al par con rigor y por todos lados, alcanzar cierta aclaración de la cosa. Pero como se trata de últimos problemas fundamentales, en los que cada pie de terreno ganado puede tener consecuencias del mayor alcance, es aquí de incalculable valor filosófico todo fragmento de explicación conquistada.

Aquí cabe dar, por fin, respuesta a la cuestión planteada al principio, de por qué debemos realmente retornar a la ontología. Debemos y tenemos que retornar a ella, porque así lo requiere la situación dada de los problemas en la filosofía: la trama ontológica de las cuestiones metafísicas fundamentales en todos los dominios de la investigación, se ha revelado como el lado manejable e investigable de ellas. Puede expresarse esto también así: la cuestión de la manera de ser y la estructura del ser, de la arquitectura modal y categorial, es lo menos metafísico de los problemas metafísicos, lo relativamente más racional dentro del conjunto de lo que contiene restos de problemas irracionales.

Que es así, únicamente puede mostrarlo, de cierto, el cumplimiento de la tarea. Con todo, puede verse, por el contenido provisional de los dominios de problemas recorridos, que de hecho se abre aquí un camino accesible. Hasta el mero poner de manifiesto la trama ontológica de tales problemas tiene ya, en efecto, una cierta fuerza de convicción. Se rastrean las superficies de ataque del posible proceder, aun allí donde todavía no se apresa su contenido.

Pero lo que se puede decir de antemano es que no necesita extraviarnos en este punto el destino de la antigua ontolo-

gía. Cierto, se ha derrumbado la metafísica que se levantaba sobre ella. Pero esta metafísica tenía aún otros supuestos; en éstos, y no en la ontología, radicaba su debilidad. Y, lo que es más importante, aquella ontología misma era demasiado unilateral; aun no conocía el amplio círculo de problemas que hubieran podido darle una base más ancha, ni tampoco la multiformidad de los accesos y métodos que hoy podemos tomar a una experiencia filosófica más madura. Más bien habría que concluir a la inversa: si, a pesar de todo, fué durante tantos siglos fundamento de la filosofía, la razón de esto ha de ser que le conviene por derecho propio la posición de disciplina fundamental —mucho más que a la crítica del conocimiento que la reemplazó históricamente—, e incluso sigue conviniéndole allí donde fracasa ante su tarea. Ésta no existe exclusivamente en razón de su éxito, y no hay fracaso que la anule.

18. La idea de una nueva "philosophia prima"

Una dificultad hay, aún, en la circunstancia de que el círculo de los problemas metafísicos sea un círculo tan estirado, repartido por tan heterogéneos dominios de objetos. Los distintos grupos de problemas que entran en él, parecen estar sólo accidentalmente yuxtapuestos, sin formar una unidad tangible. Y como la trama ontológica pende de ellos, también ella parece no tener de suyo mucha coherencia. ¿Cómo, pues, puede esperarse sacar de aquí la unidad de una *philosophia prima*? Y de ésta no puede menos de tratarse.

A este respecto hay que considerar, antes de toda investigación ulterior, los siguientes puntos de vista. Son el resultado, en parte, de las reflexiones anteriores; en parte, de una bien conocida experiencia histórica; y son fundamentales para la idea de la nueva ontología.

1. Una unidad de contenido —unidad de acuerdo con un esquema o un principio— que pueda indicarse por anticipado, no puede, ciertamente, esperarse aquí. Semejante unidad sólo podría ser la prematuramente construída de un sistema. Pero los "sistemas" construídos se han acabado en filosofía. La historia enseña su caducidad. Lo que se ha acreditado de conquista duradera no es, en ningún tiempo ni en ningún pensador, la forma acuñada del sistema (el "ismo"); siempre han sido más bien descubrimientos de índole más especial, hechos independientemente de los supuestos, fórmulas y construcciones especulativas —descubrimientos que en la mayoría de los casos

resultaban inconsecuencias dentro del sistema, porque no encajaban en él, y con frecuencia lo hacían saltar ya entre las manos del arquitecto. Este estado de cosas en el seno de la filosofía es hoy un estado bien conocido,[1] y no ha menester de fundamentación. Pero, como de suyo se comprende, a esto se enfrenta duraderamente la necesidad metafísico-popular de imágenes sinópticas del mundo; y por eso es necesario tener siempre de nuevo a la vista la falta de valor científico de los sistemas.

2. Para la nueva ontología significa esto, que no es, en absoluto, cuestión para ella de una unidad que pueda indicarse por adelantado. Aun cuando se ofreciera una unidad semejante, habría que verla con desconfianza, habría que dejarla al menos provisionalmente a un lado, para no influir constructivamente en el trabajar en serio sobre los problemas. Efectivamente en cuestión entra sólo un tipo de unidad que es de suyo el resultado de profundizar en los problemas presentes. Si no es de tal tipo el resultado, tiene la investigación que acoger éste con la incertidumbre que es parte esencial de la situación dada de los problemas y que perseverar en ella.

3. La perspectiva de encontrar una unidad semejante no es, sin embargo, absolutamente tan pequeña. Sólo se necesita reflexionar de la siguiente manera. Los problemas metafísicos empiezan, sin duda, por presentar una amplia divergencia; y es ciertamente concebible que la divergencia conduzca aún más lejos, al seguir penetrando el conocimiento en el contenido de ellos. Pero no es posible que se ensanche *in infinitum*. En algún punto tienen que converger de nuevo los problemas mismos, aunque sea mucho más allá de lo previsible sobre la base de la situación actual. Pues son problemas de uno y el mismo mundo, y lo único que los hace parecer separados es la división de la ciencia humana en ramas del saber relativamente aisladas. La conexión del mundo consigo mismo no es dudosa. Tan sólo es desconocida en forma especial; y no se debe construir la conexión precipitadamente: hay que ir arrancándole la estructura dada en fenómenos parciales. La unidad de contenido no dada, es cierta, sin embargo, como unidad que ahí está. En este sentido cabe muy bien considerarla como dada concomitantemente. Esto, justamente, es misión de la ontología: ir arrancando al mundo el secreto de esta unidad. Y esto no puede

[1] Yo he tratado de señalarlo a su tiempo, en forma programática, con el ejemplo de la filosofía kantiana: "Diesseits von Idealismus und Realismus", *Kantstudien*, XXIX, 1924.

lograrse imponiendo por la fuerza al mundo un esquema postulado de unidad —la unidad artificialmente inventada nunca se ajustaría a él—, sino sólo "buscando" la unidad natural existente en él. Ésta se alcanzará tanto más pronto, cuanto más se abandonen todas las anticipaciones de alto vuelo, y se obedezca sin prejuicios a la multiplicidad dada, siguiendo sin desvío las líneas divergentes de problemas a dondequiera que conduzcan. Pues es claro que allí donde hay una unidad contenida en la cosa, se la encontrará tanto más fácilmente, cuanto menos se obstaculice el buscarla con ideas artificialmente introducidas acerca de ella. Es un contrasentido querer seguir a los problemas y simultáneamente prescribirles a donde deben ir a parar.

4. Tocante al contenido propiamente ontológico de los problemas metafísicos están las cosas, sin embargo, de otra manera; están más favorables. Aquí se presenta desde luego una mayor convergencia. Este contenido ontológico no es, justo, idéntico con el carácter metafísico de los problemas. Concierne sólo a las maneras de ser, las relaciones y las formas del ser. Pero éstas no sólo son mucho más accesibles que los residuos irracionales de los problemas, sino también mucho más dotadas de unidad y homogéneas. Ya a vista de pájaro presentan una clara coherencia de contenido. Y ellas precisamente son las que nos ofrecen las superficies de ataque para un tratamiento posible en todo el círculo de problemas de los fondos metafísicos. Esto responde a la posición histórica de la ontología en los tiempos de su florecimiento: siempre fué ella la discutible base de la metafísica. Lo fué aun allí donde no se sabía de ella como una región propia de problemas; y siguió siéndolo incluso allí donde el trabajo crítico combatía la metafísica. La crítica, doquiera ha aparecido, nunca se ha dirigido sino contra la construcción y los sistemas especulativos, no contra los fundamentos ontológicos generales. Éstos siempre los ha utilizado, más bien, por su parte, suponiéndolos tácitamente, o incluso acogiéndolos conscientemente en sus categorías. Una verdadera crítica del pensamiento ontológico nunca la ha habido.

5. La unidad de que aquí se trata no necesita ser la unidad de un punto. No necesita tener la forma de un "primer principio", de un último fundamento, ni menos de un absoluto. Es una difundida, pero falsa necesidad metafísica de unidad, la que se aferra a semejantes ideas. La unidad del ser del mundo puede tener también otras formas, por ejemplo, la de una conexión, de un orden, de un conjunto de leyes o de una depen-

dencia múltiple en sí, la de una escala gradual o una serie de capas. Cualquiera de estas formas de unidad satisfaría plenamente a la idea de la convergencia de los problemas. Y lo que conseguimos captar del mundo en la vida y en la ciencia, habla claramente en favor de que es una de estas formas la exacta.

6. La idea de la nueva *philosophia prima* tiene su unidad metódica en su preguntar, en todos los dominios, por lo que es principal y fundamental según el orden del ser. Esta manera de preguntar, así como la forma de buscar que resulta de ella, recoge de antemano en una unidad su objeto —en medio de toda la dispersión por los dominios parciales y a pesar de ella. La unidad de su objeto así entendida es el "ente en cuanto tal". La especificación de las formas de éste y de sus maneras de manifestarse, es la multiplicidad de los principios o categorías del ser. En su desarrollo pasa, por ende, la ontología, en línea recta y sin raya fronteriza, a ser teoría de las categorías.

19. "PHILOSOPHIA PRIMA" Y "PHILOSOPHIA ULTIMA"

Suponiendo, pues, que pudiera esbozarse y llevarse a cabo por el camino de la derivación esta idea de una "filosofía primera" *a priori*, partiendo de un principio o de unos pocos principios de los que se estuviera cierto antes de toda investigación, podría dársele también en la exposición la forma de un sistema, sin necesidad de temer que con ello se deslizasen subrepticiamente supuestos o se hiciese violencia a los problemas. Que esto no es posible, resulta claro ya de los puntos de vista acabados de aducir. No cabe buscar principios partiendo ya de principios. Hay que empezar por ir a su encuentro. Y esto sólo puede hacerse partiendo de lo dado secundario y dependiente —de aquello, pues, que está "bajo" los principios y los contiene, pero que en manera alguna los ostenta a la vista de la vida cotidiana, ni de la ciencia entregada a problemas parciales.

Es aquí en toda la línea exactamente como con la unidad del mundo. Los principios que se buscan, se encuentran sin duda en el ente, y no se necesita cuidarse de no fallarlos, con tal sólo de atenerse efectivamente a los fenómenos dados. Pero no por esta causa están sin más dados ellos mismos concomitantemente con los fenómenos; están no menos encubiertos por estos últimos, escondidos tras de ellos, y es menester un proceder especial para arrancárselos.

Aquí radica la íntima razón de que no pudiera mantenerse

la antigua ontología. Su error estaba en proceder deductivamente, en la pretensión de esbozar la armazón del ser del mundo partiendo de unos pocos principios evidentes por adelantado. Característico de esto es, desde antiguo, el partir de ciertas "evidencias", por ejemplo, de las leyes lógicas consideradas desde luego como leyes del ser. Así procedió ya Aristóteles en el libro Γ de la *Metafísica*, con la introducción del principio de contradicción y del tercio excluso; sus conceptos de potencia y acto están forjados sobre esta base. Así procedió también Cristián Wolf, intentando derivar del principio de contradicción el principio de razón suficiente. De esta derivación dependen todas las demás incoherencias de su obra maestra. Son incoherencias que oscurecen también sus conquistas efectivas y han cargado el nombre de la ontología hasta nuestros días con el *odium* de lo especulativamente metafísico.

Si se saca la consecuencia de esta situación metódica, el resultado es, en primer término, la evidencia de que una renovada *philosophia prima* ya no puede presentarse como "primer" miembro de un sistema, anterior a toda ulterior investigación. Su contenido no puede ser lo primero en el orden del conocimiento, y no lo puede justo porque es lo primero en el orden del ser. La *ratio cognoscendi*, u orden natural en el progreso del conocimiento, no coincide con la *ratio essendi*, o relación de dependencia entre los entes. Corre, en conjunto, en dirección diametralmente opuesta. Lo "anterior para nosotros" es lo "posterior en sí". El conocimiento avanza de lo secundario a lo primario. Pues el ejército de los datos, de los hechos tangibles, de los fenómenos ostensibles, se despliega justo en el plano de lo ónticamente secundario.

Es ésta una antigua sabiduría. Aristóteles fué el primero en exponerla. Pero ni él ni los continuadores que siguieron sus huellas sacaron de ella las últimas consecuencias para la ontología misma. Mas hay que sacarlas de una buena vez con todo rigor. Y esto significa que la ontología, justo en la medida en que en cuanto a la cosa tiene que ser *philosophia prima*, en cuanto a la ejecución y manera de trabajar sólo puede ser *philosophia ultima*.

Esto es lo segundo que hay que aprender de lo expuesto: la ontología sólo puede renovarse dando en ella por supuesto todo el trabajo de investigación de los otros dominios del saber. Tiene que partir, como de un fondo total de datos, de los resultados de este trabajo en el momento, tomándolos por base, para plantear la cuestión de los fundamentos ónticos que son

comunes a todos ellos. Sería un error creer que con ello renunciaría a su posición natural de filosofía fundamental. Pues entra en la esencia de los fundamentos el que sólo pueden hacerse visibles mirando hacia atrás desde lo que descansa sobre ellos. Más bien hay, pues, que transformar el concepto mismo de filosofía fundamental. Ésta no puede ser el primer conocimiento filosófico, sino que sólo puede ser el último, y no lo puede justo porque es conocimiento de lo primero en sí.

El curso de ideas de esta introducción es el fiel reflejo de la situación descrita. Ha recorrido el camino que consistió en señalar los problemas ontológicos marchando a través de los dominios especiales de la investigación filosófica, y únicamente sobre la base de lo así encontrado, ha llegado a hacer un bosquejo de la tarea que incumbe como propia a la nueva ontología. El camino que hay que emprender ahora se atendrá rigurosamente a lo señalado y tratará de beneficiarlo progresivamente.

20. Exposición, división y limitación

Pero como el orden de las cosas y el del conocimiento no coinciden, tampoco pueden coincidir el del conocimiento y el de la exposición de lo conocido. El camino de la investigación misma es prolijo, sobre todo en sus comienzos, donde empieza en la plena multiplicidad de lo dado, para elevarse desde allí a grupos más unificados de problemas. Susceptible de una exposición sinóptica no se vuelve hasta estadios más avanzados.

Una exposición debe tender a la claridad sinóptica, la brevedad y la unidad. Pero no necesita evitarle al lector todo trabajo mental propio, haciéndole volver paso a paso por todo el camino antes recorrido de ella misma partiendo de todos los fenómenos especiales. Frente a esta prolijidad inevitable en sí, ha de imponerse una cierta limitación, confiando, por lo demás, en que el lector retenga duraderamente a la vista lo que al comienzo se le dijo en principio sobre el camino.

Prácticamente significa esto que la exposición da por supuestos los conocimientos especiales obtenidos en los fenómenos también especiales, y que toma su punto de partida allí donde éstos se han fundido ya en cierto frente dotado de unidad. La referencia a lo especial de que procede, sólo puede desparramarse incidentalmente, por decirlo así, como un recuerdo de lo sentado en principio. Pero con esto surge la apariencia de un procedimiento deductivo-apriorístico. Pues de esta manera em-

pieza la exposición con las consideraciones más generales para avanzar hacia las más especiales.

Esta apariencia no es totalmente evitable; ni siquiera pueden anularla del todo las más expresas referencias a grupos de fenómenos de índole especial. Tanto más necesario es permanecer consciente de que se trata de una mera apariencia y de las razones de que no quepa evitarla. Pues si es necesario pagar el precio de ella, no debiera engañar a nadie que abarque con la mirada la descrita situación de los problemas. Tampoco es que la exposición siga simplemente la *ratio essendi*, velando del todo la *ratio cognoscendi*. Ésta se transparentará suficientemente por todas partes; tan sólo no puede determinar directamente el orden de los temas.

Habría, por lo demás, que anteponer la teoría especial de las categorías a la ontología. Pero con ello no podrían menos de permanecer oscuros los fundamentos. Éstos son, sin duda, lo último en la pura secuencia del conocimiento; pero la relación no es tal que para tratarlos pueda aguardarse sencillamente a que estén resueltos los problemas más especiales; a esto se opone el ser demasiado grande la trama metafísica, (es decir, no soluble del todo) de estos problemas. Cada pie de conocimiento conquistado sobre lo más general y fundamental arroja en seguida luz sobre lo especial, y también a la inversa. La investigación efectiva no puede, pues, seguir aquí, en absoluto, un camino simple, rectilíneo. Tiene que avanzar a la vez por muchos caminos y aprovecharse de los complementos que se ofrecen en diversos lugares del frente total de los problemas.

Sólo así es posible fundir en una cierta unidad las cuestiones ontológicas fundamentales y generales. Tal unidad no es una unidad sin vacíos, no tiene, en absoluto, la forma de un sistema. Pero, confiando en ella, cabe empezar con lo fundamental, sin correr el peligro de que de la ramificada conexión de lo dado surja la apariencia de la falta de vínculos.

Tiene, pues, la exposición cierta libertad frente al camino del conocimiento, no de otra forma que la tiene éste frente al orden del ser. De semejante libertad se ha hecho uso en lo que sigue, aunque sólo dentro de los límites de lo didácticamente requerido. Así es como hay que entender la división que sirve de base; en ella se han reducido cuatro temas relativamente independientes a una unidad en que todo se condiciona y sustenta mutuamente. Cada parte es aquí, a su manera, la fundamental. Tan sólo vuelve cada una a presentar los fundamentos bajo otro punto de vista y partiendo de otros accesos.

Juntas no forman aún, en absoluto, la ontología, sino sólo el esclarecimiento de las cuestiones previas a ella. Únicamente despachadas éstas, puede empezar la construcción. Ésta tendrá que iniciarse con una investigación sobre la realidad y la efectividad, para pasar de ella a los estratos y las leyes categoriales del mundo real. La primera tiene que habérselas con el núcleo más íntimo de la ontología, la teoría de la modalidad. En ésta tienen que recaer las decisiones relativas a la posibilidad esencial y la posibilidad real, la necesidad esencial y la necesidad real; mediatamente, pues, también a la idealidad y realidad en general, así como al orden de la determinación imperante dentro de las esferas del ser. La segunda investigación tiene que habérselas ya, en cambio, con la especificación del ente según la estructura de su contenido, y forma por tanto la transición a la teoría de las categorías.

Pero también entre estas partes principales impera la misma relación. No sólo apoyan y sustentan cada una a la otra, sino también ambas a la investigación de las previas cuestiones ontológicas expuesta a continuación, no de otra forma que ellas están a su vez apoyadas y sustentadas por ésta. La relación de condicionamiento es aquí mutua de un cabo a otro. Y a esto responde el que estas "partes" no puedan independizarse, ni enjuiciarse sino en conjunto.

21. Relación de la nueva ontología con la antigua

Mirando por adelantado a este conjunto —del que lo presente sólo forma el comienzo—, hay que decir que en él no se han tomado precisamente por hilo conductor los temas tradicionales de la antigua ontología. Es demasiado fuerte, para ello, la referencia a los problemas actuales y la ciencia actual. No obstante, se hacen valer algunos de los antiguos temas, insertos en un ensamblaje de cuestiones que son aparentemente heterogéneas con ellos. Más aún, hasta algo de su sucesión, que en realidad nunca fué fija, retorna sin haberlo buscado. En esto se refleja el hecho de que en ellos se trata de un conjunto de problemas que está arraigado inmutablemente en los fenómenos fundamentales, independientemente de las mudanzas en la manera de plantear y atacar los problemas. Su eterno retorno confirma la ley de los problemas metafísicos: emergen siempre de nuevo mientras no están dominados, lo mismo si el hombre los reconoce en su siempre nueva vestimenta o no; pero dominar nunca se dejan en ellos sino cuestiones parciales.

Donde más claramente es visible esto, es justo en las dos primeras partes de las "cuestiones previas" aquí tratadas. Estas cuestiones abrazan los antiguos temas *de notione entis* y *de essentia et existentia*; dentro de ciertos límites está ya también incluída en ellas la investigación *de singulari et universali*. El segundo de estos temas domina, además, la cuarta parte. La cuestión de la manera de darse es, en cambio, de origen moderno y no coincide con ninguno de los antiguos problemas.

Esto mismo es válido para el análisis modal que aun no aparece aquí. A él corresponden los temas de la antigua ontología *de possibili et impossibili, de necessario et contingente, de determinato et indeterminato*, así como el tema wolfiano *de principio rationis sufficientis*. Únicamente el complejo de cuestiones de la estructura categorial se aleja más de esta línea. Cierto que en él cabe aún distinguir temas como *de principiis, de ordine rerum, de dependentia, de simplici et composito*; pero aquí sólo constituyen escasos fragmentos del todo, ajustándose también sólo parcialmente a los objetos tratados.

Por todo ello puede verse cómo los problemas de la nueva ontología coinciden con los de la antigua parcialmente, pero parcialmente los rebasan. La coincidencia es máxima en los comienzos, pero decrece visiblemente y desaparece casi del todo con la creciente especificación del contenido. Mas con la manera de tratar y resolver los problemas sucede muy otra cosa. Sigue en medida mucho mayor caminos nuevos, e incluso allí donde desemboca en algo muy antiguo y bien conocido, presentan los contextos y los argumentos una faz totalmente distinta. Pero esto significa —dado que las tesis aisladas son una abstracción y cada una se alza y sucumbe con sus argumentos— que en verdad también se ha vuelto distinto el contenido de tesis que aparentemente suenan igual.

Primera Parte

DEL ENTE EN CUANTO ENTE EN GENERAL

SECCIÓN I

EL CONCEPTO DE ENTE Y SU APORÍA

CAPÍTULO 1

LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL

a) PUNTO DE PARTIDA MÁS ACÁ DEL IDEALISMO Y EL REALISMO

La ontología empieza en una cierta posición, más acá de los problemas metafísicos así como de la oposición entre los puntos de vista y los sistemas filosóficos. No es de antemano importante para el planteamiento de su propia cuestión saber si hay un "principio del mundo", si este principio tiene o no la forma de una inteligencia, si la fábrica del mundo tiene sentido o el proceso del mundo se dirige hacia una meta. Esto no hace cambiar gran cosa el carácter del ente en cuanto tal. Únicamente con la diferenciación ulterior de los problemas hacen sentir su peso estas distinciones. Y entonces sin duda que de la manera de tratar la cuestión del ser resultan consecuencias que son decisivas para la metafísica. Pero esta relación no se deja invertir. Ni antes de entrar en el problema del ser podemos saber sobre el mundo y su principio nada que rebase la experiencia, ni pueden decidir del problema del ser hipótesis acerca de estos objetos. Justo el problema del ser es por su esencia un problema que tiene sus raíces en el más acá, en el primer plano. Parte de fenómenos, no de hipótesis.

Cabría pensar que esta posición de más acá encontraría necesariamente sus límites en la oposición metafísica del idealismos y el realismo, al menos en la medida en que esta oposición es una oposición puramente teorética. Pues es una oposición concerniente a la relación del ente con el sujeto; patentemente es el ser una cosa si sólo existe "para" el sujeto, otra cosa si existe independientemente de éste. Pero además resultaría el ser modificado también según que se tratase del sujeto empírico o de un sujeto superior a éste.

Mas no es del todo así. Sin duda que la distinción anterior afecta muy esencialmente a la ontología, pero no de tal manera que ésta hubiese de suyo de tomar posición aquí. Lo

que pasa es más bien que la ontología hace posible, al avanzar y sólo paulatinamente, tomar posición también en esta cuestión. Los fenómenos del ser, tomados puramente en cuanto tales, no requieren, en cambio, absolutamente ninguna decisión previa en este punto. Se comportan tan indiferentemente con el idealismo y el realismo como con el teísmo y el panteísmo. La mejor prueba de esto es el hecho de que las teorías idealistas se las han en todo tiempo y en todas circunstancias con los mismos fenómenos del ser que las realistas. Su afán es, en la misma medida que el del realismo, comprender la esencia del llamado mundo real —juntamente con el modo de la realidad propio de éste. Y cuando explican cómo este mundo es un "mero fenómeno", o incluso una apariencia vacía y un engaño, ello es, justamente y a pesar de todo, una interpretación de los fenómenos, una explicación; es una teoría que la emprende con el problema del ser, pero en ningún sentido una eliminación de este problema.

Tocante al punto de partida de la ontología, no se trata de si tiene razón el idealismo con su interpretación. Aquí sólo una cosa es de importancia: empezar por aprehender satisfactoriamente el fenómeno que él interpreta y perfilarlo sin mirar a ninguna interpretación ulterior. Es un error pensar que con esto ya se pisa el terreno del realismo y se prejuzga de toda interpretación ulterior. Sólo lo parece así porque el fenómeno es un fenómeno del ser y se está habituado a entender el ser como ser en sí.

En contra hay que afirmar que en principio existe muy bien la posibilidad de comprender todo ser ostensible —y justamente también el de un "ente en cuanto tal"— como referido a un sujeto. Entonces sólo queda abierta la cuestión de si se trata de una genuina comprensión o de una comprensión errónea. Sobre este punto se llegará también a una decisión más adelante, al discutir la manera de darse el ser. Pero en el punto de partida de la investigación no es posible tomar una decisión previa.

b) El ser y el ente. Sentido formal de la cuestión fundamental

No es lícito prometerse demasiado de los comienzos de una ontología. Tienen que moverse en el plano de lo más general; no pueden evitar una cierta abstracción. Pues todo lo concreto que pudiera introducirse sería ya especificación. Se trata de

apresar el concepto rigurosamente general de "ente", si no en su contenido, al menos en su forma; y se trata, además, de fijar qué se haya de entender por el "ser" de este ente.

Pues no es la misma cosa. El ser y el ente se distinguen exactamente como la verdad y lo verdadero, la efectividad y lo efectivo, la realidad y lo real. Hay muchas cosas que son verdaderas, pero el "ser verdadero" mismo de estas cosas es uno y el mismo; el hablar de "verdades" en plural es filosóficamente torcido y debiera evitarse. Tan torcido es hablar de efectividades, realidades, etc. Cosas reales hay muchas; su realidad es una, un idéntico modo de ser.

Así es también con el ente y el ser. Es menester perder el hábito de confundir el uno con el otro. Tal es la primera condición de todo ahondamiento ulterior. El ser del ente es uno, por múltiple que sea este último. Pero todas las ulteriores diferenciaciones del ser son tan sólo especificaciones de la manera de ser. De ésta se habrá de tratar más adelante. Pero ante todo hay que dilucidar lo común.

Los antiguos no aprehendieron claramente, en modo alguno, la distinción entre ὄν y εἶναι, aun cuando el lenguaje se la ponía en la mano; mucho menos la desarrollaron, pues, en sus investigaciones. Esto es válido ya de Parménides, pero no es menos válido de Platón y Aristóteles. La Edad Media, que siguió las huellas de éstos, no lo hizo mejor. Dió su preferencia a la cuestión del *ens* sobre la del *esse*, pero sin distinguir ambas justamente. De aquí procede la confusión de los conceptos ontológicos que se ha hecho usual y que aun hoy hace difícil plantear sin ambigüedad una cuestión.

No se necesita, sin embargo, tratar de disculpar, ni mucho menos, esta confusión. En la práctica es naturalmente imposible tratar del ser sin investigar el ente. Lo que aquí sería de requerir tampoco es, para nada, un separar el uno del otro. Cabe entender tranquilamente la fundamental cuestión del ente como cuestión del ser, pues éste es patentemente lo idéntico en la multiplicidad del ente. Sólo se necesita tener a la vista la distinción. Y esto significa que no hay que preguntar, digamos, por un "ente" único situado por detrás de la multiplicidad de todos los entes —esto significaría por anticipado la busca de una sustancia, de un absoluto, o de cualquier otro principio de unidad, y este mismo necesitaría tener a su vez un ser—, sino que hay que preguntar por lo que en los entes se encierra de general entendido en simple sentido óntico. Mas esto es el ser.

Entendida formalmente, no es, pues, la cuestiôn fundamen-

tal de la ontología la del ente, sino la del ser de éste. Pero no debe admirar a nadie que justamente por ello haya de comenzar tal cuestión por el ente. Pues el comienzo y la dirección de una cuestión no son una misma cosa.

c) La formulación aristotélica de la cuestión

Aristóteles tuvo, por ende, perfecta razón en entender la πρώτη φιλοσοφία como ciencia de lo ὄν ἢ ὄν. Si se traduce esto literalmente, no se dirige aquí la cuestión hacia el "ser", sino hacia el "ente", es decir, hacia el "ente en cuanto ente", o, como decimos habitualmente, hacia el "ente en cuanto tal".

Esta fórmula clásica reproduce exactamente la situación del punto de partida. Pregunta, sin duda, por el "ente" y no por el "ser"; pero como sólo mienta el ente en tanto es ente, o sea, sólo en su nota más general, mienta mediatamente —a través del ente—, a pesar de todo, el "ser". Pues, por encima de todo contenido especial, es éste lo único común a todos los entes. Lícito es, por ende, apropiarse sin más esta fórmula. Es sin duda muy formal, pero a su manera insuperable.

No es, en modo alguno, una cosa comprensible de suyo. Defiende, antes bien, por adelantado de ciertos exclusivismos y desviaciones en el planteamiento del problema. En el pensamiento antiguo hacía frente a lo ὄν, por una parte lo φαινόμενον, por otra parte lo γιγνόμενον. El "ente en cuanto ente" resulta así distinguido mediante esta fórmula tanto del ente como lo meramente aparente cuanto del ente como lo deviniente; con lo que se queda defendido al par de las interpretaciones según las cuales podría consistir el "ser" mismo en el aparecer o en el proceso del devenir.

Pero en realidad va esta defensa aún más lejos. Pues cabe emplearla igualmente bien contra ciertas interpretaciones modernas: el ente en cuanto ente no es, patentemente, ente en cuanto puesto, mentado, representado; no es ente en cuanto referido a un sujeto, en cuanto objeto. Pero del "ser" mismo significa esto que no consiste en el ser puesto, el ser mentado o el ser representado; ni, igualmente, en una relación al sujeto, no agotándose, pues, en el ser objeto. Si se entienden estas últimas afirmaciones como situadas rigurosamente más acá del idealismo y el realismo, significan que el "ser" mismo no es, por su esencia, un ser condicionado por un sujeto, aunque en efecto debiera revelarse más tarde como tal sobre la base de otras consideraciones.

Cristián Wolf recogió la fórmula aristotélica con fidelidad literal. Define la *philosophia prima* como *scientia entis in genere seu quatenus ens est*. El ulterior desarrollo revela, sin duda, que Wolf no toma el *ens* rigurosamente en el sentido del "ente"; la significación se acerca, a la manera escolástica, a lo que llamaríamos "objeto".[1] Con esto quedaría abandonado el sentido rigurosamente ontológico de la fórmula. El tema está entonces, por una parte, tomado con demasiada amplitud para una teoría del ser, pues los "objetos" pueden ser también puramente inventados, representados, intencionales, es decir, sin carácter propiamente de ser; y, por otra parte, está tomado a la vez con demasiada estrechez, pues patentemente puede haber en el mundo muchos entes que no son objetos —ni de la representación, ni del pensamiento, ni del conocimiento.

También frente a Wolf será, por ende, necesario mantener el riguroso sentido antiguo de la fórmula aristotélica. En su *Metafísica*, restringió sin duda Aristóteles demasiado pronto el problema del ser a cuestiones parciales, especiales, haciéndolo jugar sobre determinadas categorías —sustancia, forma, materia, potencia, acto. Pero antes de toda esta especificación, que se introduce en la manera de tratar el problema —por no decir nada de la solución—, formuló el problema mismo de un modo que es ejemplar y aun hoy de no agotada fertilidad.

CAPÍTULO 2

UN INTENTO ACTUAL. ERROR EN EL PUNTO DE PARTIDA

a) EXTRAVÍO DE LA CUESTIÓN MODIFICADA DEL SER

Martín Heidegger ha impugnado lo anterior. En lugar de la cuestión del "ente en cuanto ente" pone la cuestión del "sentido del ser". Una ontología es ciega mientras no aclara esta cuestión; la vieja ontología tiene por esta causa que sucumbir a la destrucción; tiene que ganarse un nuevo punto de partida. Debe ganarse en el "ser ahí", que por su parte se restringe in-

[1] Sobre esto ha llamado la atención H. Pichler *(Über Chr. Wolfs Ontologie*, Leipzig, 1910). No me atrevo a decidir si esta aproximación de Wolf a la teoría del objeto de Meinong es del todo segura, pero sin duda que se encuentran en Wolf expresiones que apuntan en esta dirección.

mediatamente al "ser ahí" del hombre. Éste tiene sobre otros entes la preeminencia de ser el que se comprende en su ser. Todo comprender el ser tiene sus raíces en él, y la ontología debe basarse en el análisis existenciario de este "ser ahí".

La consecuencia de este punto de partida es comprender por adelantado todo ente como relativo al hombre. Es el suyo en cada caso. Todas las determinaciones ulteriores son el resultado de esta relativización al yo del hombre: el mundo en que yo soy es el "en cada caso mío", pudiendo muy bien, pues, ser otro para cada uno; igualmente es la verdad la "en cada caso mía".[1]

Con esto queda anulada al par la cuestión del ente en cuanto ente. Lo mentado es ya sólo el ente tal como existe para mí, como me está dado, como es comprendido por mí. En toda la línea se ha decidido ya previamente sobre la cuestión ontológica fundamental, y ello con la mera formulación de la cuestión. Aun cuando, pues, se quisiera asentir a los resultados por razones metafísicas, no serían éstos los resultados de un análisis del ser, sino resultados introducidos de antemano por una torcida formulación de la cuestión, para ir sacando posteriormente de ella uno tras otro.

Lo anterior no se mitiga por el hecho de que aquí no se tome por base la relación de conocimiento, sino una relación del hombre con el mundo entendido como una relación de vida y del "ser ahí" tomada con gran plenitud. La relatividad del ente al hombre es y será justo la misma como quiera que se interprete más concretamente su manera de darse. El verdadero error desde el punto de partida estaría en acercar demasiado entre sí el ser y el comprender el ser, hasta confundir prácticamente el ser y la manera de darse el ser. Así es como todas las demás determinaciones que resultan de este análisis "existenciario" son en lo esencial aspectos de la manera de darse, y como el análisis entero se presenta como un análisis de esta manera de darse. No habría, sin duda, nada que objetar en contra, si se distinguiese a cada paso lo dado en cuanto tal de la manera de darse, recuperándose así, por lo menos últimamente, la cuestión del ser. Pero esto es justo lo que falta. Los modos de darse se toman por modalidades del ser.

Como crítica de esta posición habrá que decir aún muchas

[1] Cf. sobre lo anterior Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927; en especial la introducción así como el comienzo de la primera parte. [Hay trad. esp., *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.]

cosas en lo que sigue. Cabría ahorrarse el entrar en ellas, si se tratase de la cuestión general del ser. Ésta se encuentra soslayada radicalmente en tal posición; no es, pues, discutible, en absoluto, sobre su propio terreno. Pero no se trata sólo de lo más general teoréticamente. El análisis existenciario heideggeriano despliega, antes bien, una determinada concepción del ser espiritual. Y esta concepción desemboca en privar radicalmente de toda fuerza y todo derecho a todo lo espiritual supraindividual, a todo espíritu objetivo —aunque sólo fuese por lo parcial de la descripción de los fenómenos; tan sólo al individuo y su decisión privada se hace justicia; todo lo común, trasmisible, tradicional, resulta eliminado como impropio e inauténtico.

Esta concepción no sólo renuncia a lo más valioso a que dió evidencia la filosofía alemana en la época de su florecimiento (de Kant a Hegel). Hace, antes bien, literalmente inasequible la más alta capa del ser, la del espíritu histórico; y como las especificaciones del ente en el mundo no están ahí aisladas, sino en múltiples relaciones, y sólo partiendo de éstas pueden comprenderse, el desconocimiento de una capa del ser aniquila indirectamente la comprensión de las otras.

b) La cuestión del ser y la cuestión del sentido

Pero también prescindiendo de toda metafísica del "ser ahí", conduce a error el comprender la cuestión ontológica fundamental como cuestión del "sentido del ser", torciendo así la cuestión del ser en una cuestión de sentido.

"Sentido" es una palabra muy equívoca. "Sentido del ser" puede querer decir la significación de la palabra "ser". Entonces es la cuestión del sentido una cuestión formal que empuja hacia una definición nominal, con la que no se habría ganado nada. Puede también quererse decir algo así como el sentido lógico del concepto "ser". Entonces pone la cuestión del sentido su vista en una definición esencial; pero la obtención de ésta no es posible tratándose de conceptos de la más alta generalidad. En lugar de ella aparece la simple investigación de la cosa, y de ésta en sus especificaciones. Únicamente retrocediendo desde éstas puede caer luz sobre lo general. Finalmente, puede tener "sentido" también una significación metafísica, y querer decir el oculto destino íntimo de algo en virtud del cual esto se halla referido a una instancia que le da sentido (digamos un valor) o apunta hacia ella. Pero, entonces, con la

fórmula "sentido del ser" se habría abandonado del todo la cuestión ontológica.

En los dos primeros casos no se pregunta, en verdad, por el sentido del "ser mismo", sino sólo por el sentido de una palabra o bien de un concepto. Esto es sin duda muy modesto, pero demasiado poco para las pretensiones de la ontología. Pues ésta no pregunta por palabras ni conceptos, sino por el ente en cuanto ente. En el tercer caso se refiere la cuestión, sin duda, al ente, pero no en cuanto ente, sino en cuanto sostén de un sentido (sostén de un destino) en una acepción metafísica. Mas si el ente en general es sostén de un sentido —en cualquier acepción— es cosa que no se discute. Simplemente se da por supuesta. Pero el supuesto mismo no es discutible, en absoluto, antes de haber discutido la verdadera cuestión del ser.

En general puede decirse que la cuestión del "sentido del ser", aparentemente aclaradora del sentido, es, dada su ambigüedad, absolutamente embrolladora del sentido. En sus significaciones ingenuas es superflua; en su única significación dotada de un contenido importante, conduce a extraviarse. Pero a esto se añade todavía una triple consideración.

1. Si es ya necesario preguntar por el "sentido del ser", mucho más necesario aún es preguntar por el sentido del sentido. Pues qué sea sentido no es en nada más comprensible que aquello que sea el ser. Pero entonces el preguntar se multiplica *in infinitum*. Y no se llega absolutamente nunca a la cuestión del ser.

2. Por otra parte, todo "sentido" de algo tiene que ser él mismo algo ente, necesita tener alguna manera de ser. Si no la tiene, no es nada en absoluto. Así, pues, habría que preguntar al menos tanto por el "ser del sentido" como por el "sentido del ser". Semejante cuestión tendría una significación muy concreta (bien conocida por cuestiones más especiales, como la de si hay un sentido de la vida; en el "hay" o "no hay" se delata la cuestión del ser). Tal cuestión es, sin duda alguna, una cuestión relativa al ser, pero no es la cuestión general del ser.

3. "Sentido" es, en todas las circunstancias (en todas sus significaciones), algo que existe "para nosotros" —más exactamente, para nosotros o para algo que es nuestro igual, aunque sólo sea un sujeto lógico postulado. Un sentido en sí sería un contrasentido. Es, pues, aun demasiado poco decir: en sí mismo no necesita el ente en cuanto ente tener ningún sentido. Antes bien, hay que decir: en sí mismo no puede en absoluto

tener sentido. Sólo "para alguien" puede tenerlo. Pero su tener sentido para alguien —si hay tal alguien— no es, en ningún caso, su "ser". El ser del ente permanece indiferente a todo lo que el ente pueda ser "para alguien".

Aquí está la razón de que el "mundo" de Heidegger sea un mundo relativo al hombre individual ("en cada caso mío"). El resbalar de la cuestión del ser a la cuestión del sentido no tolera otra cosa.

Capítulo 3

ACTITUD PROPIA DEL CONOCIMIENTO ONTOLÓGICO

a) Inasequibilidad e indefinibilidad del ser

El anterior ejemplo de un radical desviarse del planteamiento aristotélico de la cuestión, bastará para probar que tal desviación se venga. No es posible superar la fórmula del "ente en cuanto ente". Es una fórmula que no decide nada previamente, que permanece neutral ante la divergencia de las posiciones y teorías, más acá de toda interpretación. El reverso de esta ventaja es que es meramente formal, un esquema que aguarda que lo llenen. Esto está justificado en el punto de partida de la investigación. Pero si se pretendiera quedarse ahí, resultaría la fórmula no decir nada.

¿Cómo hay, pues, que seguir aquí adelante? ¿Cómo hay que resolver el problema que enuncia la fórmula?

En ningún caso puede ser buscando y colocando una determinación más precisa tras de otra. Cada determinación sería más bien una restricción, que no apresaría el ser *in genere*, sino en la especificación. Mas si toda determinación más precisa yerra ya lo general, no puede menos de quedar, patentemente, indeterminado el "ente en cuanto ente". Esto quiere decir que es necesario fijar puramente el ente en cuanto tal justo en su inasequibilidad e indefinibilidad.

El ser es algo último por lo que cabe preguntar. Algo último no es nunca definible. Sólo se puede definir sobre la base de otra cosa que se halla detrás de lo buscado. Pero algo último es una cosa detrás de la cual no hay nada. No se hagan, pues, demandas fuera de lugar; con ello no se hace más que sucum-

bir al afán de erigir seudodefiniciones allí donde no son posibles definiciones auténticas.

En esto no hay nada para admirar. Esta dificultad no afecta al ser solo. En todos los dominios de problemas hay algo último que, en cuanto tal, no puede determinarse más precisamente. Nadie puede definir lo que es el espíritu, lo que es la conciencia, lo que es la materia. Sólo se puede encerrarlo en límites, separarlo de otras cosas y describirlo partiendo de las especificaciones.

En el "ente en cuanto ente" —y por consiguiente todavía más en el "ser"— es la cosa aun de otra manera, aun más difícil. Y en un doble respecto. Primeramente, fracasa aquí también todo encerrar entre límites. Pues se trata de lo absolutamente general a todo. Junto al ente no queda nada frente a lo cual pudiera deslindarse aquél. Cabe, a lo sumo, deslindarlo frente a lo determinado en general, es decir, frente a sus propias especificaciones. Éstas son, sin duda, apresables. Y apresable es también su relación a su *genus*. Pero, en segundo término, ni siquiera se trata de lo más general de un contenido precisable, sino de lo general a todas las maneras especiales de ser. Ahora bien, en cuanto hay, sólo se deja precisar directamente lo contenido dentro de su manera de ser, no la manera de ser misma. Ésta sólo se deja indicar por el rodeo del contenido. Mas aquí se trata de la manera de ser general a todas las maneras de ser: el "ser en general", el ser que conviene a todo ente en cuanto ente.

b) Principios para ir más adelante

Con lo anterior se acrecienta aún la aporía en algo considerable. Se pregunta: ¿no es entonces vano todo esfuerzo? ¿No se trata de algo puramente irracional —esto último entendido en el sentido de lo incognoscible—, o sea, de un problema metafísico que no es posible tratar más?

A esto hay que responder: sin duda que hay algo de irracional en la esencia del "ser en general", algo que no podemos descubrir hasta el fin. Pero fuera un error creer que no quepa descubrir en él nada, que el "ser" sea absolutamente incognoscible. Ya antes se mostró por qué no hay nada absolutamente incognoscible en la región de los problemas planteables: los hilos que ligan el ser rebasan todo límite del conocimiento, vinculando lo conocido y lo desconocido. Mas a esto se añade aún una segunda cosa.

Lo que sea el "ser" *in genere* será tan inasequible como se quiera: en las especificaciones es el ser, sin embargo, algo muy bien conocido; más aún, en ciertas formas de darse, algo de todo punto indesconocible. Hay formas de darse el ser de muchas especies, incluso muy inmediatas; y en medio de toda su multiplicidad, es aquí el ser mismo algo concomitantemente dado en plenitud, algo radical y perfectamente diferenciable de lo puramente ficticio. Y esto no únicamente en la reflexión o abstracción, sino justamente ya en la actitud ingenua frente a lo dado.

Innecesario, pues, preocuparse por la imposibilidad de anular lo irracional del ser. En éste queda aún bastante que conocer. Y con esto es con lo que tiene que habérselas la ontología. Basta no tratar de apresarlo por el camino de la definición lógica, partiendo de algo más general aún, de un principio, en forma de notas. Hay que buscarlo allí donde únicamente está dado: en sus especificaciones. ¿O en que es algo imposible que algo general resulte accesible desde sus especificaciones? Es todo lo contrario: toda busca de principios y fundamentos sigue este camino. No hay otro. Es el camino propio e inevitable de la filosofía. Pues toda filosofía busca principios.

La consecuencia para la ontología es que ésta pudo, sin duda, empezar poniendo de relieve la fundamental cuestión general, pero no puede pasar directamente desde ella a la solución. Tiene que intercalar el planteamiento y resolución de cuestiones más especiales. La solución de la cuestión fundamental, hasta donde es dable, se produce de suyo en la medida en que progresa la visión del conjunto. Es lo que se mostrará con creciente claridad en el análisis del "ser ahí" y el "ser así", de la manera de darse el ser, de los modos del ser, etc. En cierto sentido, no es el conjunto de las siguientes investigaciones nada más que el trabajo de resolución de la cuestión fundamental en avance cada vez mayor.

c) Actitud natural y actitud refleja

Cabe, pues, emprenderla tranquilamente con la aporía de la generalidad e indeterminación del ente en cuanto ente. Lo cabe tanto más cuanto que esta aporía resulta la única de su especie y no arrastra tras de sí ninguna otra. En general, no es la ontología, de ninguna suerte, una disciplina gravada con dificultades especiales. Tiene, sin duda, sus raíces en el contenido de los problemas metafísicos, pero no necesita tomarlo sobre sí

con todo el peso de éstos. Empieza más en primer término, estando su actitud más emparentada con la natural.

Justo en su actitud es fácil verlo claramente así. Esta actitud no es, en absoluto, una actitud refleja, una actitud que hubiera que conquistar únicamente por un camino filosófico —como es el caso, por ejemplo, en la teoría del conocimiento, la lógica o la psicología. Con éstas se halla justamente en una muy peculiar oposición, que cabe designar de la manera más breve como retorno a la actitud natural.

La dirección natural del conocimiento es la que va hacia el objeto de éste. Al conocer sabe el sujeto de lo que conoce, pero no de aquello en que consiste el conocer en cuanto tal. La teoría del conocimiento, que pregunta precisamente por aquello en que consiste el conocer y por las condiciones de éste, tiene que torcer la dirección natural del conocimiento, y que torcerla hacia ella misma, debiendo hacer de ella el objeto propio de ella misma. Esta torsión de la dirección natural es la reflexión gnoseológica.[1] A la zaga de esta reflexión emerge una larga serie de aporías que penetran ya profundamente en la mera descripción del fenómeno del conocimiento. De aquí la multitud de descripciones torcidas y parciales del fenómeno que padece hasta hoy la teoría del conocimiento.

Bien conocido sería que análogo es en la psicología. La dificultad peculiar que hay para apresar los actos psíquicos, no está, de ninguna suerte, en que éstos se escondan, sino en que no se nos presentan objetivamente, en que no nos están dados como "objetados". Se los lleva a cabo sin dificultad alguna, pero el llevarlos a cabo no hace de ellos objetos de la conciencia que los lleva a cabo. Es necesario atender primero y especialmente a ellos, reflexionar sobre ellos, volver la conciencia hacia ellos. Y con esta vuelta se influye en ellos, sustrayéndolos, al par y de nuevo, a la aprehensión.

La lógica, sobre todo, está aquí en mala posición. Cierto que el saber claro se mueve en conceptos y juicios; pero el objeto del saber no son éstos, sino los contenidos que se apresan en ellos. Es necesario, pues, empezar por abstraer especialmente de los contenidos para apresar las formas lógicas. Es una nueva —una tercera reflexión la que aquí entra en juego. Y la historia de la lógica muestra que es mucho más difícil que las dos primeras —pues la lógica ha resbalado casi siempre de su

[1] "Reflexión" hay que entenderla aquí en el primero y propio sentido de la palabra; *reflexio* quiere decir justamente "torcer hacia atrás".

propio plano a un plano extraño: ya al psicológico, ya al gnoseológico, ya al ontológico. Este último resbalón es aun el más inocuo. Era el habitual en la lógica clásica.

d) "INTENTIO RECTA" E "INTENTIO OBLIQUA"

Si se considera esta situación, en seguida se ve cuánto mejor está la ontología, con toda su actitud, que la teoría del conocimiento, la psicología y la lógica. Justo la ontología no ha menester de la torsión. No empieza con una reflexión, no invierte la dirección natural del conocer, antes bien la sigue, prosiguiéndola en línea recta. No es otra cosa que la prolongación del avance en la dirección del objeto del conocimiento. Trata lo general y lo fundamental del objeto del conocimiento, no necesitando prescindir de él en favor de entidades de otro origen.

Es de valor para todo lo que sigue el ponerse en claro lo anterior inmediatamente desde el principio. La actitud natural, dirigida al objeto —la *intentio recta*, por decirlo así, el enderezarse hacia lo que hace frente al sujeto, se presenta u ofrece a éste, en suma, el dirigirse en el sentido del mundo en que se vive y del que se es parte—, esta actitud fundamental es la corriente en nuestra vida y sigue siéndolo a lo largo de ésta. Es aquella mediante la cual nos orientamos en el mundo, en virtud de la cual nos adaptamos con nuestro conocer a los menesteres de la vida cotidiana. Pero esta actitud es la abandonada en la teoría del conocimiento, la lógica y la psicología, para torcerla hacia una dirigida en sentido oblicuo a ella —una *intentio obliqua*. Ésta es, pues, una actitud refleja.[1] Una filo-

[1] La distinción aquí introducida entre *intentio recta* y *obliqua* tiene su modelo en la distinción de *intentio prima* y *secunda* usual en los escolásticos del siglo XIII y desarrollada en su mayor pureza por Guillermo de Occam, pero no coincide en manera alguna con ésta. Pues en Occam no se trata de una actitud y dirección de la mirada, sino de una distinción en el *actus intelligendi*, según que se dirige a un objeto primario o secundario. Un *terminus primae intentionis* es el de una *res*, es decir, de un *esse subjectivum* (lo que en la terminología de entonces tiene aproximadamente el significado de lo que es en sí): mientras que un *terminus secundae intentionis* es el de un *signum* que sólo existe *in mente* y está puesto por la *mens* (para los nominalistas son *genus* y *species* los ejemplos convincentes de tal cosa). Pero en un punto se ha conservado el sentido estricto de la antigua distinción en la nueva: también en ésta se trata de la dirección hacia un ente independiente, por un lado, y hacia otro secundario, de la conciencia, surgido sólo en aquél, por otro lado. Lo que Occam llama *signum* no conviene, sin duda, a los actos, pero sí a los objetos internos de éstos, por éstos únicamente creados (el concepto, la representación,

sofía que hace de una de estas disciplinas la ciencia fundamental —y así lo han hecho en los tiempos modernos muchas teorías filosóficas, en el siglo XIX todas— resulta empujada de suyo y totalmente a adoptar semejante actitud refleja, hasta el punto de no salir ya de ella. Pero esto quiere decir que ya no vuelve a hallar la relación natural con el mundo; desembocando en un criticismo, logicismo, metodologismo o psicologismo extraño al mundo.

Mas la ontología es la que por su parte abandona la *intentio obliqua* y retorna a la *intentio recta*; con lo que vuelve a ser suya toda la plenitud de problemas del reino del objeto, es decir, del mundo. La ontología es el restablecimiento de la dirección natural de la vista.

En rigor, ni siquiera puede decirse que sea un restablecimiento. La ontología más bien se abstiene en absoluto de la reflexión. Se adhiere directamente a la actitud natural. También históricamente es más antigua que las disciplinas reflejas. En nuestro tiempo sin duda puede hablarse aquí de retorno y restablecimiento, distinguiéndose la nueva ontología de la vieja por surgir del volver a la *intentio recta*. La nueva ontología tiene el rodeo detrás de sí y puede sacar una enseñanza de la experiencia de este rodeo.

CAPÍTULO 4

LUGAR Y RAICES DEL PROBLEMA DEL SER

a) RELACIÓN NATURAL, CIENTÍFICA Y ONTOLÓGICA CON EL MUNDO

La unidad de la actitud del conocimiento natural y la del ontológico aun no constituye, sin embargo, todo el peso de la situación. Se añade aún una tercera especie del conocimiento, que guarda la misma dirección que las dos anteriores y por cuyo potente testimonio puede medirse como por nada la superioridad de la *intentio recta*. Esta especie del conocimiento es la de la ciencia.

Como de suyo se comprende, puede subsumirse también la psicología bajo la ciencia, e igual la lógica y la teoría del cono-

el producto del conocimiento). En este sentido es también la *intentio recta* una *intentio prima* y la *intentio obliqua* una *intentio secunda*. Consúltese sobre todo esto la exposición del *Tractatus logices* I. 11-15.

cimiento. Pero si se traza una línea divisoria entre la ciencia en sentido estricto y la filosofía, debieran caer estas disciplinas del lado de la filosofía. Fuera de esto, no se trata aquí de trazar límites dependientes del capricho de una definición nominal. El límite está, antes bien, fijado; está trazado imborrablemente por la oposición de las actitudes. Aquellas tres disciplinas quedan aparte, no porque no sean ramas del saber, sino porque descansan en la *intentio obliqua*.

La gran masa de las ciencias guarda inequívocamente la línea de la *intentio recta*. Sigue, pues, la misma dirección así, de la actitud natural de que surge como de la ontología. Esto es inmediatamente evidente por lo que respecta a las ciencias naturales. Aquí prepondera la forma del darse exteriormente, la forma de darse las cosas materiales, y aunque la ciencia ataca lo dado de muy distinta manera que la intuición ingenua —dejando caer muchas cosas como pura apariencia y añadiendo otras no dadas y que se descubren únicamente por medio de métodos especiales—, nunca es esta transformación de lo dado una torsión de la dirección, sino del modo más patente la prolongación del penetrar en la misma dirección. También el objeto de la ciencia natural es sólo la ampliación del objeto ingenuamente aprehendido.

Pero lo mismo es válido también de las ciencias del espíritu. Es un error pensar que éstas procederían reflejamente por ser su objeto un objeto "interno". El ser espiritual no es idéntico al psíquico. Si sólo el individuo fuese espíritu, sería difícil, ciertamente, trazar la distinción, aun cuando ni siquiera entonces se agotarían la persona y sus actos en la vivencia de sí mismo vuelta hacia adentro.

Pero las ciencias del espíritu no tienen absolutamente nada que hacer con las personas y los actos, sino con productos supraindividuales del espíritu objetivo que son comunes a una pluralidad de individuos. Sus objetos son el derecho, la moral, el arte, la literatura, las costumbres y el estilo de vida, la religión, el lenguaje, la cultura, etc.; y en tanto que todos estos dominios del espíritu tienen su historia, es también la historia del espíritu en especial sentido objeto de las ciencias del espíritu. Estas ciencias son, pues, objetivas, no estando menos dirigidas hacia los objetos que las ciencias naturales; tan sólo sus objetos son de otra especie. También ellas prolongan en línea recta la actitud natural de la vida cotidiana, pues el derecho, la moral, las costumbres vigentes, etc., están ya dadas en la vida cotidiana como potestades objetivas frente a las cuales tiene el

individuo que encontrar camino, exactamente lo mismo que frente a los poderes de la naturaleza.

Si se saca la consecuencia, el resultado es una significativa perspectiva. La relación natural, la científica y la ontológica con el mundo son en el fondo una y la misma. Una diferencia existe sólo en el aspecto práctico y en la hondura de la penetración, pero no en la actitud fundamental frente al campo entero de los objetos, no en la dirección del conocimiento. La actitud natural se prolonga en la científica y en la ontológica. Pero como esta última es la que eleva al plano de la conciencia toda esta relación, con mayor derecho puede decirse a la inversa: la actitud natural y la científica son ya de suyo ontológicas.

La ontología se encuentra desde luego, pues, en la actitud que le es adecuada, mientras no toma su punto de partida en teorías filosóficas parciales, sino directamente en la vida y en el trabajo de la ciencia. Se encuentra ya por sí misma en el camino de la *intentio recta*. Le basta proseguirlo y puede ahorrarse rodeos.

b) Relación común con el ente. El realismo natural

Ahora bien, la relación con el mundo no está caracterizada sólo por la actitud y la dirección, sino también por la manera de ser en que el mundo le aparece al sujeto y es acogido por éste. La cuestión es si también es la manera de ser la misma para aquellos tres grados del conocimiento. Esta cuestión es para la ontología todavía más grave que la de la dirección. Pues la ontología no es teoría del objeto —no es, en general, ciencia de objetos, sino ciencia del "ente en cuanto ente". Lo que importa es si en la dirección del conocimiento al objeto se entiende éste sólo "en cuanto" objeto o en cuanto es un ente —es decir, en cuanto es algo que es lo que es sin hacer frente e independientemente de ello.

Y aquí está el punto en que se verifica plenamente la concordancia. Pues lo propiamente esencial en ésta es que la actitud natural y la científica, enteramente lo mismo que la ontología, entienden su objeto como independiente o siendo en sí.

Si en ello tienen razón, si la teoría del conocimiento escéptica o idealista no ha de enseñarles otra cosa, no es por el momento cuestión; es cuidado ulterior. La ontología se halla en su punto de partida aun más acá del idealismo y el realismo. El hecho es que la ciencia comparte el realismo natural de la conciencia ingenua del mundo. Parte de él y permanece en

él, por ampliamente que con su contenido vaya más allá del estrecho campo primitivo de objetos. Y justo este realismo natural es quien constituye la posición de partida en la cuestión del "ente en cuanto ente".

El realismo natural no es una teoría filosófica. Pertenece al fenómeno del conocimiento y puede mostrarse en éste en todo momento. Es idéntico con la convicción, que nos hace presa suya a lo largo de la vida, de que el conjunto de las cosas, personas, sucesos y relaciones, en suma, el mundo en que vivimos y del que hacemos nuestro objeto en el conocimiento, no es creado por este nuestro conocimiento, sino que existe independientemente de nosotros. Si esta convicción nos abandonara tan sólo durante un momento de la vida, ya no tomaríamos ésta en serio. Hay teorías filosóficas que la abandonan, pero con ello desvaloran la vida en el mundo y de hecho ya no la toman en serio. La actitud natural no conoce semejante abandono.

La científica tampoco lo conoce. La ciencia natural toma por efectivo, sin dejarse desviar, el cosmos desde el electrón hasta el sistema estelar, desde la mónera hasta el sistema nervioso central; las ciencias del espíritu toman exactamente igual por efectivas las evoluciones, mudanzas, tendencias y destinos históricos, lo mismo si son de un peso drástico que de una sutileza imponderable. Y sólo en la medida en que se atienen a esto son ciencia. Pues allí donde ésta duda de la realidad de lo que investiga, pasa el conocer e investigar a ser fantasear.

No se objete que la ciencia trabaja en todos los dominios con supuestos, hipótesis y conceptos auxiliares. La ciencia no equipara el supuesto al objeto que investiga; sabe de lo hipotético como tal; distingue sus conceptos auxiliares de lo efectivo que se trata de conocer. E incluso allí donde incurre en confusiones, se corrigen éstas de suyo en el progreso de la ciencia. No pueden mantenerse en él.

c) Diferencias de contenido y unidad del campo de objetos

Igualmente errónea fuera la objeción de que la actitud científica es muy distinta de la natural, alterando el objeto, abandonando el plano de los simples datos con sus formas de concreción, intuitividad y cosa material. Semejante objeción apela, sin duda, a un contraste efectivamente existente, y por cierto, justificado e imborrable. Pero lo describe falsamente y encima no acierta con el fenómeno de la aprehensión del ser. La forma

en que la ciencia aprehende lo real es distinta de la ingenua tanto bajo el punto de vista del método como bajo el punto de vista del contenido. Avanza desde el caso individual hasta lo general, desde las cosas hasta las leyes, desde los fenómenos hasta los trasfondos. Lo que abandona es sólo el plano de lo dado y, en rigor, también la concreción. Ya de la intuitividad no puede decirse lo mismo. La ciencia no renuncia a la intuición; se limita a reemplazar una manera de intuición restringida en su contenido por una manera más alta, por una visión que abarca mayores plexos de objetos y penetra hasta los trasfondos. Esta visión mediata es la "teoría".[1] La muy censurada falta de intuitividad de la teoría es un prejuicio de la conciencia ingenua. Ésta ya no trae consigo sin más las condiciones previas de la visión superior. Tiene que conquistárselas aprendiéndolas. Mientras no se eleva efectivamente a la visión superior, tienen que parecerle los resultados de ésta abstracciones conceptuales.

Pero, sobre todo, sigue siendo el objeto exactamente el mismo. Lo que indaga la ciencia natural son las mismas cosas, las mismas conexiones naturales cuya superficie ve también la conciencia ingenua. Aquello sobre lo que trabaja la ciencia de la literatura, la del lenguaje y la histórica son las mismas corrientes espirituales que vive de un modo inmediato pero oscuro el hombre corriente. No es el objeto lo que aquí cambia, sino sólo la manera de aprehenderlo. El círculo de la objeción se ensancha, pero son el mismo ente, el mismo mundo aquellos en los que la objeción avanza y penetra.

Así es como resulta comprensible por qué es también la misma realidad natural del mundo la que fija la conciencia científica. El modo de ser del objeto no se altera al avanzar el conocimiento. La física tiene una conciencia crítica de que en efectividad pudieran los átomos estar quizá constituídos de una forma muy distinta de la que dibuja sus sucesivos modelos de átomos. Pero que aquello de lo que se trata con el concepto de átomo es algo tan real como las cosas materiales, es el supuesto comprensible de suyo incluso en la concepción hipotética. No es la manera de ser de la realidad lo que es cuestión, sino tan sólo la especial forma y determinaciones de ella. Justo éstas son lo que debe descubrirse.

El realismo natural, situado más acá de toda reflexión gno-

[1] Hay que recordar aquí que el sentido primitivo de la palabra Θεωρία es de hecho "visión". En este sentido introdujo el término Aristóteles.

seológica, es la base común del conocimiento ingenuo y del científico. Pero él es el que comprende en toda la línea el ente simplemente como ente y no como fenómeno u otra cosa cualquiera. Esto y no otra cosa quiere decir la tesis de que el conocimiento ingenuo y el científico están ya de suyo en actitud ontológica.

d) El aspecto dado del ente y cómo se lo yerra

La aporía del "ente en cuanto ente" afectaba simplemente a la generalidad e indefinibilidad de éste. A primera vista parecía sobrecogedora. Pero su dificultad se mitiga considerablemente cuando se la ve dentro de la situación total del conocimiento humano del mundo en el que tiene sus raíces. Entonces se presenta inserta en un plexo de problemas tan firme y rico de contenido que los accesos a ella se abren de suyo del todo. Pues el aspecto del "ente en cuanto ente" está ya contenido, según se ha mostrado, así en la conciencia ingenua del mundo como en la científica. Ha de ser, pues, perfectamente posible ganarlo partiendo de estas dos formas de conciencia, si se logra arrancar a éstas los rasgos esenciales comunes.

Este camino es el que se emprenderá más tarde. Tomará la forma de una investigación sobre la forma de darse el ente, así el ente real como el ente ideal. El aspecto primeramente dado es tan sólo, sin duda, el del real. Pero éste basta también para la primera orientación. Su ampliación a otras maneras de ser sólo puede acometerse cuando éstas se hayan puesto de manifiesto como dadas.

Pero lo que es evidente inmediatamente por lo dicho, es lo erróneo de la actitud en que se cae tan pronto como en lugar del conocimiento natural y científico se toma por base una forma de la actitud refleja —digamos la gnoseológica. Con ella no se llega nunca sino a "objetos", nunca al ente; más aún, finalmente ni siquiera puede comprenderse éste, dado que en la relación de conocimiento está ya supuesto el pleno valor de ser del ente. Esto no es tan paradójico como suena. Significa simplemente que sin apoyar con firmeza el pie en el suelo ontológico, tiene la teoría del conocimiento que errar su propio objeto —el conocimiento. Su actitud inevitablemente refleja ha de saber de este carácter reflejo. Si no, se enreda en éste y acaba en el callejón sin salida de la inmanencia a la conciencia. Mas saber del propio carácter reflejo quiere decir mantener conscientemente y sin desvío por base la actitud no refleja y

el correspondiente aspecto del ser. Y esto no es fácil. Mantenerla mientras se está simplemente en ella, es fácil; detenerse en ella cuando se ha retornado a ella desde la reflexión, requiere sólo un poco de ejercicio y perspicacia. Pero mantenerla "en medio" de la reflexión misma como base de ésta, es pretensión de muy distinta especie. Es la pretensión de la teoría del conocimiento.

No del todo tan alta es la de la lógica y la psicología. A las tres es propio, sin embargo, el requerir una práctica metódica especial. Una vez alcanzada, pasa la práctica a ser firme hábito mental. Y este hábito mental es luego el que cierra, justamente al adiestrado y práctico, el retorno a la actitud natural y al aspecto del "ente en cuanto ente". Ésta es la razón por la que a nosotros, los hombres de hoy, nos parece tan difícil el acceso a la ontología —un acceso que está directamente abierto a la conciencia ingenua del mundo. Nosotros tenemos detrás de nosotros un siglo de adiestramiento en el pensamiento reflejo, y, encima, de un pensamiento que no sabe de su carácter reflejo ni del supuesto que es éste. Mas semejante práctica es idéntica a errar de raíz el aspecto primitivamente dado del ser.

El método fenomenológico ha intentado librarse de esta red de la filosofía tejida por esta misma. Su santo y seña fué: ¡vuelta a las cosas! Pero no ha llegado hasta las cosas. Llegó sólo a los fenómenos de las cosas. Prueba de que tampoco ella ha encontrado la salida de la actitud refleja. Los fenómenos son algo que sin duda está ahí en todo darse cosas, pero no se advierte en la actitud natural. Sobre ellos, justamente, hay que reflexionar muy en especial.[1] El "fenómeno" coincide aproximadamente con el "darse". Pero el darse no coincide con la cosa. Sólo la actitud dirigida a la cosa es *intentio recta*. La dirigida a lo dado en cuanto tal es ya refleja.

Esta reflexión es, sin duda, distinta de la propia de la teoría del conocimiento; es meramente propia de una teoría de la conciencia. Pero no es menos, en nada, una torsión de la actitud natural. Lo mismo, pues, que ésta, ha errado el aspecto del ente. Es en lo que han fracasado los intentos de llegar con ella a una ontología.

[1] Esta reflexión está descrita muy exactamente por Husserl en sus *Ideas*: como un poner entre paréntesis, un prescindir del caso individual dado, una reducción, un dejar fuera de los paréntesis, etc. Es el característico retroceso de la actitud desde el ente hasta el fenómeno.

Sección II

CONCEPCIONES TRADICIONALES DEL ENTE

Capítulo 5

CONCEPTO INGENUO Y CONCEPTO SUSTANCIAL DEL SER

a) El ente como cosa material, dato o principio

Alguna concepción del ente la tiene toda filosofía y toda imagen popular del mundo. La pluralidad de las visiones del mundo, dondequiera que residan las diferencias que primero sorprendan en ellas, es en el mismo número una pluralidad de concepciones del ser. Aun dando por supuesto que en su pluralidad no aciertan con lo general del "ente en cuanto ente", en su errarlo cabe aprender lo que no es lo general del mismo. Y esto tiene valor en una situación problemática en la que fracasa toda determinación positiva directa.

Por esta causa deben aducirse aquí algunas concepciones típicas del ente —no para aferrarse a ellas, sino para hacer asequible el ente yendo más allá de ellas.

1. La concepción más ingenua entiende el ente como cosa material, el ser como "ser cosa" material. Es, sin duda, fácil de refutar, cediendo ya ante los más ligeros ataques de la reflexión; pues patentemente ya el ser orgánico no se agota en el ser cosa material; no se diga el psíquico y espiritual. Pero justo la reflexión sobre éste es ya posterior, ha avanzado un paso. Las cosas materiales saltan más que nada a la vista, son más llamativas que nada; el campo de lo psíquico y espiritual parece, comparado con ellas, de tal suerte ingrávido, aéreo, intangible, que no se lo toma, en absoluto, por un campo de entes. Este contraste radica en la naturaleza de las cosas y no puede anularse. Por eso la concepción del ente como cosa material se mantiene casi inatacada en la conciencia vulgar, incluso en el fondo de muchas teorías —y no sólo de las materialistas. De ella procede la palabra de acuñación posterior "realidad" (originaria de *res*), que ya desde un principio abarcó mucho más que el puro "ser cosa" material.

2. En oposición crítica a esto se halla ya la concepción del ente como lo dado (ser = ser dado). Se sabe ahora que el mundo no lo constituyen las cosas materiales solas. Ya el nacer y perecer de éstas rompe el frente aparentemente cerrado del ser. Pues es tan real como ellas mismas; es tan dado. Esta manera de ver es vieja, y lo es en dos diversas formas que reflejan su doble raíz. Ambas se remontan históricamente mucho más allá de la primera aparición del concepto propiamente tal de lo dado.

La una entiende el ente como lo atestiguado por los sentidos. Se halla en el trasfondo de la presocrática —Parménides y Heráclito argumentan contra ella—, pero se sostiene hasta las tesis del sensualismo tardío *(esse = percipi)*. La otra toma el ente como lo presente; según ella es lo pasado tan no ente como lo futuro. Desembocó en Parménides en eternizar el ente en el "ahora". Es, lo mismo que la apelación al testimonio de los sentidos, una preferencia por lo dado; pues en el ser presente (llamado más tarde παρουσία) hay el mismo motivo del ofrecerse que en el estar a la vista y al alcance de la mano.

Esta manera de ver se mantiene hasta que se descubre que no todos los entes son accesibles a los sentidos ni todos presentes. Hay entes ocultos que únicamente descubre una vista de orden superior (el νοεῖν), y hay cosas pasadas que repercuten con mucho peso en el presente y cosas futuras que irrumpen en éste. Hay una vinculación en el ser de lo temporalmente disociado. Con esto sucumbe definitivamente la identificación del ser con el ser dado.

3. Una vez que se ha descubierto que el ser dado depende sólo de determinados caracteres del ser que no son los fundamentales, se incurre infaliblemente en el otro extremo: lo dado es en general sólo superficie, algo exterior, mientras que el verdadero ente es el interior de este exterior, lo oculto, lo no dado. Se desvalora, pues, lo sensible totalmente —en favor de algo suprasensible apresable sólo en una visión superior.

Esta idea toma diversa forma. El ente no dado se interpreta como materia prima, principio del mundo, elemento, "idea" (forma interna), sustancia. Fórmulas para su ser no faltan (ἑτερῃ ὄν, ὄντως ὄν, τί ἦν εἶναι). Si las interpretaciones son tan diversas por su contenido, la idea básica es la misma. Todas las teorías de un "mundo aparente y mundo real" —desde las Ideas hasta la doctrina kantiana de la cosa en sí presentan ontológicamente la misma faz. Desde Aristóteles domina en ellas el concepto de sustancia.

Pero todas ellas cometen también la misma falta. ¿Por qué, realmente, ha de ser lo interior y oculto el único ente? ¿Es que no es inherente a él también la superficie aparente y dada? ¿Es que la distinción de lo aparente y lo no aparente es una distinción del ser? ¿No es el ente en cuanto tal indiferente al límite del ser dado? Más bien es claro desde luego que lo accesible no es en nada menos ente que lo inaccesible. De otra suerte, tendría esto último que trasmutarse, al volverse accesible, en un no ente.

b) Los motivos ontológicos en la idea antigua de la sustancia

1. Sin duda que en la idea de sustancia hay aún otra cosa: el verdadero ente tendría que ser lo autárquico, independiente, sustentante. Aquella superficie dada es lo secundario, dependiente. Este motivo está encerrado también en los conceptos de fundamento, de esencia, de "idea", incluso de materia.

Pero también aquí descansa la apariencia de algo comprensible de suyo en un prejuicio. Pues patentemente no es lo sustentado menos ente, en nada, que lo sustentante, lo dependiente menos, en nada, que lo independiente. De otra forma no sería la relación entera una auténtica relación de sustentación, una relación de dependencia. El ente entendido puramente como ente es patentemente indiferente a la distinción de primario y secundario, independiente y dependiente. Por fructífero que sea el principio de la sustancia en otro respecto, para la cuestión ontológica fundamental carece de importancia.

2. Hay aún otros motivos ontológicos encerrados en el concepto de sustancia. Uno de ellos es la idea de que el ente ha de tener unidad. La pluralidad de las cosas, y más aun de los acontecimientos, parece ser una intrincada confusión, tiene en sí la inasequibilidad de lo múltiple y multívoco. Tan sólo lo que tiene unidad puede ser unívoco. La filosofía de los antiguos está del todo penetrada por esta convicción: que tiene que haber una unidad del principio, de la primera causa, del último fin, pasa las más de las veces por cosa hecha. La eleática identificaba directamente ὄν y ἕν. Los monismos de todos los tipos, hasta las alturas del panteísmo y emanatismo, descansan en esta concepción.

Pero ¿es ontológicamente sostenible? ¿Por qué no habría de ser la pluralidad y multiplicidad tan ente como la unidad? ¿Tan sólo acaso por ser concebible? Pero tampoco lo inconce-

bible necesita ser menos ente que lo concebible. ¿O por ser unívoco? Pero ni lo singular es más unívoco que lo plural, ni lo unívoco es más ente que lo multívoco. El primado ontológico de la unidad es en el fondo un prejuicio racionalista.

3. Pero más importante que esto es el otro lado del principio de la sustancia: el de la persistencia. El ente, así se piensa, no puede ser algo en devenir, algo en trance de nacer y perecer. Nacer es el camino del no ser al ser, perecer el camino del ser al no ser. Ninguno de los dos es, pues, puro ser, sino que cada uno es una mezcla de ser y no ser. Y esto es contradictorio en sí. Sólo el ente "es", el no ente "no es". Sólo lo persistente es, pues, un ente, y su persistencia es justo su ser.

Tras esta conocida argumentación de los eléatas se halla la repulsa del ser perecedero como algo menos valioso y el *pathos* de la eternidad. Lo perecedero parece estar afectado de una deficiencia, de una limitación en su ser. Se lo abandona como algo impropio en favor de un ente pura y simplemente tal. Este motivo retorna con variantes en el platonismo, el neoplatonismo y muchas teorías de la escolástica. Da expresión a un elemento afectivo y valorativo, de visión del mundo, que se halla en el pensamiento de la mayoría de los pensadores serios, y se afirma duraderamente en el trasfondo de los grandes sistemas. Y justo por este persistir en el trasfondo de los estados de alma se ha vuelto un obstáculo para el pensar ontológico.

Pues el supuesto que hay en él, la oposición facticia entre el ser y el devenir, es erróneo. El error se descubrió también temprano, estando superado ya en Heráclito. Se encierra en la concepción eleática misma del devenir. Aquel devenir que domina el mundo efectivo no es, en absoluto, un nacer de la nada y perecer en la nada. Una nada no ocurre, en absoluto, en este mundo. Las cosas de este mundo tampoco nacen de la nada, sino siempre de algo, a saber, unas de otras; ni perecen en la nada, sino que sólo pasan unas a ser otras. El perecer de una se identifica con el nacer de otra. El devenir no es un proceso doble, sino único. Y lo que se forma y se disuelve de nuevo en este proceso es tan ente como lo persistente que le sirve de base.

Dicho de otra manera, nacer y perecer son conceptos que inducen a error por contener el no ente. Se superan con el concepto de alteración. Sólo algo persistente puede alterarse: en lo persistente cambian los estados, formas y determinaciones, mientras que ello mismo permanece idéntico. Este cambio es el devenir.

En este maduro concepto de sustancia —únicamente la edad moderna lo ha conocido así conscientemente— resulta clara la relación fundamental. La oposición de lo persistente y lo deviniente es lo esencial en ella. Pero no coincide con la oposición antigua entre el ente y el deviniente. Esta última no es, en absoluto, una oposición. Lo deviniente no es menos ente, en nada, que lo persistente. Pues consiste en la transición de los estados del ser de lo persistente. El devenir, el cambio, la alteración, la transición, son de suyo una forma del ser —y justamente aquella que está ligada del modo más estrecho al persistir. Alterable es, justo, sólo lo persistente.

c) El ente como sustrato y como lo determinado (materia y forma)

1. La idea de sustancia se divide temprano en dos ramas. El ente persistente se entiende, por un lado, como sustrato indeterminado; por otro lado, como forma determinante. Ambos lados vuelven a unirse en el dualismo aristotélico.

En el viejo principio de la materia confluyen los momentos del principio del mundo, de la unidad y de la persistencia. A ellos se añade el de la indeterminación (ἄπειρον). Por razones cosmológicas es comprensible por qué Anaximandro hizo de lo indeterminado el principio; ontológicamente resulta al pronto extraño. Pero la razón está en la pluralidad y movilidad de lo determinado. Sólo algo indeterminado parece poder persistir idéntico. Así, pues, ha de ser el verdadero ente anterior a todas las oposiciones.

En esta forma desnudamente ontológica no pudo mantenerse la idea; según parece, ni siquiera en el autor de ella. Junto al sentimiento valorativo, hondamente arraigado en los griegos, que veía en la limitación y determinación lo único afirmativo, se anuncia cierta conciencia de lo abstracto y facticio de algo indeterminado existente por sí, aunque sea algo divino. Lo positivo en ello es justo el ser sustrato "de algo" —es decir, de la determinación—, pero aislado por sí no es nada. Además, cuando entra en la determinación, es ésta patentemente en él algo no menos ente que él mismo.

2. Mucho más hondo cala la antítesis: el ente es lo determinado, ser es determinación, limitación. Lo indeterminado es multívoco, es todo y nada, en el fondo algo negativo a que falta el ser propio (la peculiaridad). La determinación es no sólo forma, medida, belleza, sino también lo único afirmativo, uni-

vocidad, aprehensibilidad, comprensibilidad. Más aún, es el verdadero contenido del ente; si se quiere indicar en qué consiste algo —es decir, lo que es—, es necesario atenerse a su ser, y éste se manifiesta como el conjunto de sus determinaciones. Por eso dieron los pitagóricos al πέρας la primacía ontológica sobre lo ἄπειρον.

En estas consideraciones tiene su raíz el pensamiento platónico de que las "ideas" (esto es, las formas) son lo ὄντως ὄν; y también la tesis aristotélica de que las "formas" de las cosas materiales son su sustancia. De hecho se mantiene la forma idéntica en medio de la pluralidad de los casos singulares. Llena, pues, los requisitos del principio sustancial. Esta tesis se mantuvo más tarde casi sin alteración en la escolástica; más aún, se graduó la "realidad" por la plenitud de las determinaciones: cuantas más partes determinantes, tanto más "real" la cosa. Y con la realidad sube y baja también la racionalidad. Pues sólo la forma es concebible, la materia es alógica.

Pero en esto se delata también el prejuicio racionalista en favor de la forma. Un ente en cuanto tal no necesita, en absoluto, ser racional. Tampoco entra en su esencia tener medida y belleza. Se reveló, incluso, que ni siquiera la univocidad le pertenece incondicionalmente. Pero la persistencia la comparte la forma con la materia. Además, así como se puso de manifiesto que la materia no es algo independiente por sí, sino que sólo existe envuelta en la forma, como sustrato de ésta, hay patentemente que decir lo mismo de la forma. Tampoco ésta existe por sí, sino sólo como forma de algo; mas el algo es su sustrato. En nada es, pues, la forma más ente que la materia. Por consiguiente, tampoco es ella simplemente el "ente en cuanto ente", sino sólo algo de éste.

d) La identificación de "ens" y "bonum"

Metafísicamente está en estrecha relación con lo anterior la intuición de que el ente es lo valioso (el "bien"). Resonó ya en el motivo de la medida y la belleza. Pende, en general, totalmente de ese lado del ser que es la "forma". Platón atribuía a las cosas materiales un tender hacia la perfección de la idea, y Aristóteles entiende el εἶδος como el τέλος de todo proceso de devenir. Este universal teleologismo de la forma descansa en las siguientes ecuaciones: forma = ser, forma = valor, ergo ser = valor. Entonces es, patentemente, también válido lo siguiente: forma superior = ser superior = valor superior. Así

lo encontramos aún en la Edad Media: *omne ens est bonum*; y como la determinación del ser puede incrementarse, es válida del Ser supremo la ecuación: *ens realissimum* = *ens perfectissimum*.

Esto sólo es en el fondo un optimismo metafísico. En cuanto tal, pudiera ser indiferente para la ontología; en definitiva, a ésta no le afecta nada que el ser sea bueno o no. Pero la cosa cambia cuando, a la inversa, se ancla el ser en el valor. Y ésta es, justo, la secreta idea que hay tras todo ello: el ser no es en el fondo nada más que perfección, que valor.

Hacer frente a esta idea es fácil. Hay en el mundo lo imperfecto, lo malo, lo contrario al valor; hay la maldad. En nada es menos efectivo que lo perfecto y bueno. El hombre tiene que sufrirlo, no pudiendo eliminar del mundo el ser de la maldad. El problema de la teodicea es su ajuste de cuentas con la Divinidad en torno a la imperfección del mundo. El problema no tendría sentido si el ser fuera igual al ser bueno. De nada sirve declarar que la maldad es la nada. Con ello no se anula su realidad. Y si se va tan lejos como para invertir la relación y declarar real tan sólo lo bueno, perfecto y bello —a saber, mediante una correlativa definición de lo real como realización de algo valioso—, no se hace sino llevar más adelante la ilusión, sin cambiar nada en la efectividad de lo contrario al valor. No se ha hecho sino desplazar el concepto, teniendo que introducir otro para concebir la facticidad de lo imperfecto.

La verdad es que tampoco se ha afirmado en serio la no efectividad del dolor y de la culpa. Más bien se ha buscado una y otra vez la salida inversa, de comprender ambos como valiosos dentro del orden total del mundo. Pero entonces se cae en una aporía todavía mayor, aunque ya no sea una aporía ontológica: se da en el rostro al sentido unívoco del bien y del valor en general. Con ello se peca no sólo contra el protofenómeno de la conciencia del valor, sino también contra el supuesto de que se partió. Pues si el bien en cuanto tal no es de suyo unívoco, tampoco es unívoca la determinación del ente como bueno.

Capítulo 6

EL ENTE COMO UNIVERSAL Y COMO SINGULAR

a) El ente como esencia ("essentia")

Toda una serie de las concepciones últimamente nombradas se resume en la tesis de que el ente es esencia. La esencia es fundamento, unidad, algo persistente, determinación (forma), pero al par principio de valor e íntimo τέλος del devenir. Ya el τί ἦν εἶναι de Aristóteles —cuya traducción es *essentia*— sintetiza estos momentos. Lo que se añade de nuevo es el carácter de lo general. El εἶδος sólo es sin duda la *species*, no el *genus*, esto es, no es lo más general lógicamente, pero frente al caso individual es también la *species* algo general. Con razón se ha desplegado por esta causa el problema de la *essentia* como problema de los "universales", y se ha desarrollado históricamente como disputa de los universales la controversia sobre la manera de ser de la *essentia*.

Para la ontología no son lo esencial las distinciones más finas dentro del realismo de los universales —si concebirlo más platónica o más aristotélicamente, si *ante res* o *in rebus*. Lo decisivo es sólo el poner el peso del ser del mundo en lo general, mientras que, por el contrario, se hace pasar a segundo término el caso individual con su individualidad. El mundo de las cosas es ahora el reino de lo accidental, es decir, de lo que no se sigue de la esencia. El reino de las esencias es, por el contrario, una esfera del ser ideal, sin caducidad, temporalidad, movimiento, alteración, aunque también sin existencia, concreción ni vida. Es la esfera de lo perfecto; en una interpretación extrema, una esfera más allá del mundo de las cosas materiales, que comparado con ellas parece no ser nada.

Lo positivo de esta concepción consiste en el descubrimiento de que lo general tiene un ser. Pues esto no es nada comprensible de suyo, como lo prueba la multitud de las tesis opuestas. Lo general no está dado justo como tal, siendo necesario elevarse hasta ello por medio de una reflexión especial. Por lo tanto, es el descubrimiento de que las esencias son entes, ya una conquista madura del pensar ontológico.

Pero lo negativo está en que "sólo" las esencias tendrían verdadero ser, pero las cosas materiales no. Esto no resulta evi-

dente ya dentro de la crítica puramente inmanente. La esencia ha de ser esencia "de algo"; pero si este algo es una nada, también la esencia misma es esencia de una nada, o sea una esencia que ella misma no es nada. A la *essentia* es inherente un correlato, y éste ha de tener cierto peso en ser que contrapese el de la esencia.

Aquí está la razón de por qué no puede sostenerse un realismo extremo de los universales. Verdadera fecundidad por las consecuencias en los problemas la han tenido de preferencia, incluso en la escolástica, las teorías conciliadoras que reconocieron los derechos del caso individual. Pero con esto surge otra dificultad. La que hay en la individualidad.

b) INDIVIDUALIZACIÓN DEL "EIDOS"

Aristóteles había cortado a media altura la diferenciación de la esencia. El ἄτομον εἶδος forma el límite. Por debajo de él no hay diferencias esenciales. Ninguna diferenciación ulterior es ya cosa de la forma, sino de la materia, o sea que vista desde la forma, es un συμβεβηκός. El *eidos* "hombre" sólo *per accidens* se subdivide en los individuos; Sócrates y Calias sólo se diferencian por la materia. "Carne y huesos" son distintos, el "ser humano" es el mismo.[1]

Temprano se advirtió que esto no puede sostenerse. Hay también diferencias psíquicas y espirituales entre los individuos humanos, y no es posible negarles la esencialidad. Plotino sacó la consecuencia: tiene que haber también formas esenciales de lo individual (τῶν καθ' ἕκαστα εἴδη).[2] Pero entonces va la diferenciación de las esencias más allá —hasta descender al caso individual y tiene que abandonarse la distinción de determinaciones esenciales y determinaciones accidentales.

Lo mismo pensó Duns Escoto, que tomó en serio la idea de que es la forma misma el *principium individuationis*. El íntegro "ser así" de las cosas materiales, su plena *quidditas*, tiene que componerse de parcelas de determinación de la esencia. La individualidad de tales cosas estriba en la forma esencial más altamente diferenciada, en la *haecceitas*. En el mismo sentido defendió Leibniz las "ideas" de las cosas individuales. Encuentra la clave de ellas en el principio de la combinatoria.

Pero como quiera que se comprenda lo individual, siempre causa un hueco en la teoría de la *essentia*. Si descansa en la

[1] Aristóteles, *Metafísica* Z, 1034 a 5 – 8, 1038 a 15 – 30, etc.
[2] Plotino, *Enéadas*, V. 7.

materia, descansa en algo expresamente no esencial; si consiste en la diferenciación del *eidos*, cesa la *essentia* de ser universal, volviéndose ella misma individual, y no siendo ya el ente en cuanto ente lo general. Pues en la *essentia* que se ha vuelto individual, deja la *species* misma de ser *species*.

c) El ente como el existente

Lo que distingue de la *essentia* el caso individual es, junto con la individualidad, caducidad y concreción, la existencia. Cuando lo general se revela como parcial y se busca el ente en la plena forma del caso individual, se lo identifica con el existente y se entiende el ser mismo como existencia. Del ser de la *essentia* no se necesita cuidarse. Pues el existente contiene la *essentia*.

El existente no es sólo la cosa material. Existencia la tienen también los seres vivos, las personas, las comunidades, todo lo que tiene individualidad en el tiempo. Esto no es así, naturalmente, cuando se entiende por existencia la síntesis de forma y materia, como se la concibe en el σύνολον de Aristóteles. Pero tan estrechamente, tampoco se la concibe de hecho. Donde mejor se ve esto es en el problema escolástico de Dios, en el que se trataba justamente de demostrar la existencia de Dios.

La repulsa que experimentó ya en los viejos tiempos el argumento de San Anselmo, muestra claramente que la existencia es algo distinto de un momento de la *essentia*. Esta última contiene sólo el "ser así", no el "ser ahí". Pero el que un "ente así" tenga "ser ahí" es algo que no altera nada en su "ser así". Pues lo general es indiferente al número y a la aparición de los casos; indiferente, pues, también a si ocurren pura y simplemente algunos o no. Mas el ocurrir mismo es la existencia.

Ahora bien, es claro que lo que "ocurre" y en el ocurrir tiene un "ser ahí" real, "es" en un sentido distinto y más propio que aquello que no ocurre. Tiene, pues, un buen sentido buscar el "ente en cuanto ente" en el existente. El nominalismo ha recorrido en la mayoría de sus formas este camino. Sin duda que al hacerlo llegó temprano a la tesis extrema de que los universales no tienen en absoluto un ser propio, ocurriendo sólo *in mente* y descansando en la abstracción. Pero lo que sirve de base a la abstracción es la existencia de los casos individuales.

Esta desvaloración de la *essentia* y de lo general —pues la esencia ha quedado rebajada casi al nivel de lo inesencial— no

puede, empero, sostenerse. Y no lo puede justo ontológicamente. Pues no se piensa, en absoluto, el existente puramente como tal. La existencia misma es en todos la misma. Se piensa más bien "en" su diferente conformación, determinación, en la plena individualidad del "ser así". Pero la conformación no es cosa de la *existentia*, sino de la *essentia*. Se compone de determinaciones sin número, cada una de las cuales retorna en una pluralidad de casos individuales, o sea, es general.

O bien a la inversa. Si se quiere obtener lo general por abstracción de los casos —aunque sea tan sólo para tenerlo luego *in mente*—, ha de estar contenido de alguna manera en los casos. Pero como los casos son lo existente y tienen su "ser así" en sí justamente en cuanto existentes, no puede menos la *essentia* de tener necesariamente en ellos también un ser. En ellos no es, pues, menos ente, en nada, la *essentia* que la *existentia*.

Si ahora se comparan las tesis de ambos lados, del realismo de los universales y del nominalismo, el resultado es que ambas cometen la misma falta ontológica. El primero aísla el "ser así" y no puede apresar luego el "ser ahí" de lo individual; el segundo aísla el "ser ahí" y no puede concebir luego el "ser así" de lo individual. En ambos casos es el mismo aislamiento, de los mismos momentos del ser patentemente unidos, lo que impide concebir el "ente en cuanto ente". No basta, justo, comprender el ente sólo como determinación o sólo como lo que ocurre realmente. El ente en cuanto ente es la unidad de ambas cosas.

Aquí está la razón por la que no bastan las categorías de *essentia* y *existentia* para asir el problema del ser. Y por esto mismo lo erraron, en último término, las teorías de los universales de ambos campos.

Capítulo 7

EL ENTE COMO ELEMENTO ESTRUCTURAL Y COMO TODO

a) Individuo y generalidad, individuo y totalidad

Pura individualidad por sí no la hay, como tampoco pura generalidad por sí. Todo lo existente es individual (y a la in-

versa), y toda determinación es por su forma algo general. Pero real es lo general sólo "en" lo individual, pues sólo esto tiene existencia, y determinación la tiene lo individual sólo en lo que es común a uno y a otro, es decir, en lo que en cada uno es general por la forma.

En estas tesis, que resumen lo anterior, resaltan dos nuevas categorías: el individuo *(individuum)* y la totalidad, o vistas por otro lado: la parte y el todo. Con estas categorías se despliegan otras antítesis de la concepción del ser.

El individuo —no entendido como el humano solamente, sino en general, como parte, miembro, elemento, ser singular— no es en cuanto tal, ni de ninguna suerte, lo individual. "Individuo" es todo lo singular, es aquello en que no se diferencian los casos singulares. El puro "ser individuo" es, pues, algo perfectamente general. Y, a la inversa, es cada colectividad de individuos algo único en su especie. Tiene índole de conjunto, de todo. Cada totalidad colectiva es, pues, algo individual. Sin duda no "es", en cuanto tal, individualidad —en nada lo es más que el individuo—, pero "tiene" individualidad, y en nada la tiene menos que el individuo que es elemento de ella.

Los dos pares de contrarios: "individualidad – generalidad" e "individuo – totalidad" no coinciden. Se cruzan. Son también de suyo heterogéneos. El primero forma una antítesis cualitativa, el segundo una cuantitativa. Generalidad es homogeneidad de los casos; individualidad, heterogeneidad de éstos: aquélla se remonta a la identidad; ésta, a la diversidad. La totalidad es, por el contrario, unidad comprensiva, conjunción o, por la forma, una suma; únicamente está reunida cuando no falta ninguno de los elementos o individuos. Pero el individuo es la unidad con cuya pluralidad se suma aquélla, o, visto desde el todo, la parte, el miembro.

Esta distinción de los dos pares de antítesis se ha pasado por alto en la filosofía la mayor parte del tiempo. En parte tiene la culpa el sonar aproximadamente lo mismo los términos de ambos lados, pero también el imperio secular de la lógica formal. Ésta es quien entendió desde un principio la antítesis de lo general y lo individual *(universale* y *singulare)* como una antítesis cuantitativa —lo que ella no es—, subsumiéndola, en la división de los juicios bajo la cantidad. Para la cualidad sólo quedó entonces la antítesis de lo afirmativo y lo negativo, que en verdad es una antítesis mucho más elemental y no tiene nada que ver con la cualidad propiamente dicha.

Después de esta aclaración, resulta comprensible que la an-

títesis cuantitativa conjure aún otra divergencia en la concepción del ser, que conduce a nuevos exclusivismos y ha menester de rectificación aparte.

b) EL ENTE COMO INDIVIDUO, ELEMENTO, MIEMBRO.

Desde el atomismo antiguo se difundió la concepción de que el ente es el elemento simple que ya no es divisible, pero del que se componen todas las formaciones superiores. El "átomo" es el concepto rigurosamente tomado de elemento en este sentido. El término "individuo" es la traducción literal de él. La concepción atomista lleva claramente su origen en la frente. Surge del "análisis" de lo dado: la división halla su límite en los elementos ya no divisibles, tropezando aquí con una resistencia que no puede vencer; y esta resistencia se entiende como el signo distintivo del ente.

La manera de pensar atomista no se da sólo en la física. Vuelve a encontrársela —sin duda relativizada— en los dominios biológicos, psicológicos, sociológicos, y se extiende hasta la metafísica especulativa. No en todas partes se trata de límites de la posibilidad del análisis; también unidades empíricamente dadas se prestan a que se las entienda como elementos de un todo superior. Así, se trata de comprender el organismo partiendo de las células, el proceso vital partiendo de las funciones parciales. En la psicología han desempeñado largo tiempo las "sensaciones" el papel de elementos por los que debían "explicarse" los contenidos más complejos de la conciencia. En metafísica defendió Leibniz la tesis de que los entes son "mónadas" indivisibles, es decir, sustancias de índole inmaterial, y que el mundo efectivo es el conjunto de ellas.

La tesis de índole atomista más grave de consecuencias tiene que anotársela la sociología. Pues aquí se trata de los individuos humanos como elementos. Mas si se sientan los individuos como el verdadero ente, real y efectivo, parecen las formaciones colectivas, en cambio, algo secundario —y no sólo por la índole, sino también por el ser—, es decir, algo no perfectamente real, medio inefectivo, pero en todo caso algo que no tiene verdadera existencia Estas formaciones colectivas son la familia, el pueblo, el estado. Favorece esta concepción la manera de pensar sensualista, que está muy difundida: los individuos están dados con toda concreción y asequibilidad, se vive y se tropieza con ellos todos los días; el todo colectivo, aunque se vive en él, no está dado tan drásticamente, se mantiene en

una cierta inasequibilidad, siendo necesario darse reflexivamente cuenta especial de su presencia o aprender a percibirlo. Y esta percepción no es, en ningún caso, sensible. Así es como se llega a la idea de que semejantes todos sólo existen en el pensamiento, en la abstracción.

c) Límites de la concepción atomista del ser

Esta consecuencia extrema es, sin duda, fácil de refutar. Surge y sucumbe con el supuesto sensualista, y éste no es sostenible ya gnoseológicamente. Pero además hay momentos en que en la vida misma se revelan las formaciones colectivas como potestades reales muy perceptibles. Quien choca contra su ley, viene a sentir su dureza. Históricamente ellas son de todo punto aquello en que tiene lugar el cambio y el devenir, mientras que el individuo está inserto en este curso como en una vida dotada de una unidad de orden superior.

La vida orgánica y psíquica, principalmente, se resiste con encarnizamiento a todos los intentos de entenderla tan sólo por elementos discernibles en ella. Es más, ni siquiera el cosmos es concebible de esta manera. Los tipos de sistemas que, sobrepuestos unos a otros, lo dominan, muestran en todos los órdenes de magnitud —desde el electrón hasta la nebulosa espiral— leyes propias y específicas que no son iguales a las de las formaciones parciales. Y de cada uno de estos órdenes de sistemas puede probarse sin dificultad que existen. Los más hipotéticos son, justamente, los elementos simples y últimos. Y no de otra suerte es en las mayores de todas las perspectivas del ser, las metafísicas. Entiéndanse los elementos como mónadas o como quiera que sea, siempre sigue siendo el mundo, tomado como un todo, un factor que interviene en las relaciones entre ellos y las determina. Y justamente él ha de ser, más que nada, individual, existente y único en pleno sentido.

El resultado es éste: el "ente en cuanto ente" no es parte, ni elemento, ni individuo. Pues en nada "es" más el individuo que la totalidad, en nada más la parte que el todo. Es un error graduar el "ser" como si conviniese a las formaciones más simples e inferiores en mayor medida que a los sistemas más complejos y articulados. El ser —y sobre todo la realidad, el "ser ahí", la existencia— no se gradúa ni mucho ni poco. Es *una sola cosa* en todo lo que es. Lo que se gradúa es sólo el orden de magnitud, la conformación, la determinación que va condensándose.

d) EL ENTE COMO TOTALIDAD COLECTIVA, TODO, SISTEMA

Y según la ley de la antítesis, sucede que dondequiera que en la historia cede la manera de pensar atomista a la totalizadora, tira esta última más allá del blanco, afirmando que sólo la unidad superior, la totalidad colectiva, es el ente; el miembro, la parte, el individuo, no es autárquico, sin el todo no es nada, o sólo tiene ser en el todo.

Esto no quiere decir la trivialidad de que la parte sólo puede ser parte de un todo, el miembro sólo miembro de un sistema. Quiere decir, antes bien: *1)* que no hay formaciones elementales autárquicas, sino sólo aquellas que son partes o miembros, o a cuya esencia es inherente la inordinación; y *2)* que estas formaciones elementales reciben del todo superior la determinación de su ser. Esta tesis puede probarse tanto más contundemente, cuanto más se asciende en el reino de los grados del ente.

Donde es más cuestionable es aún en la esfera físico-material. Los planetas sólo son, ciertamente, lo que son en un sistema solar; pero de los soles cabe presumir algo análogo, no mostrarlo. Si los electrones son dentro de la estructura del átomo algo esencialmente distinto que en el llamado estado libre, no lo sabemos. Pero la consecuencia de la tesis lo afirma, y discutírselo estrictamente no es posible, sobre todo dado que el "estado libre" puede concebirse igualmente bien como una combinación de otra índole.

Bien sabido es, por el contrario, que las células del organismo de los metazoos y metafitos no sólo no son autárquicas, sino también que bajo el punto de vista estructural y funcional están determinadas esencialmente por su ser miembros del sistema. Y hasta las células que viven libres están determinadas por las condiciones del mundo circundante. Igualmente es, dentro de la vida psíquica, el proceso elemental individual tomado por sí una abstracción; sólo ocurre dentro del todo de procesos de conjunto mucho más amplios, y su contenido depende de éstos.

Aun más claramente sale a luz la superioridad del todo en la relación del individuo humano con la comunidad. Todo individuo crece desde el primer momento dentro de una comunidad dada y resulta conformado por este crecer dentro de ella. La totalidad de los individuos ejerce un poder determinante; el individuo no puede alterar las leyes, exigencias ni formas de vida de la totalidad en cada momento, sino que sólo

puede vivir dentro de ellas, estando así formado a adaptarse a ellas. Y así como llega a ser lo que es aceptando los bienes espirituales históricamente generados en la vida de la comunidad, así también agota su vida en el trasmitirlos. Como dentro de la totalidad es sólo un miembro, en la serie de las generaciones es sólo un estadio transitorio.

Más aún, hasta los acontecimientos históricos individuales presentan una parecida falta de autarquía. La caída de una fortaleza no tiene su ser histórico simplemente en el éxito del conquistador o en el destino de la guarnición, sino en el papel que desempeña dentro del plan de conjunto de una campaña; pero la campaña tampoco tiene el suyo en sí sola, sino dentro del conjunto de una política dirigida por el Estado. Ésta, a su vez, sólo es lo que es dentro del entretejimiento más amplio de las potencias y de sus intereses, que por su parte tiene sus raíces en la situación global del mundo y sus antecedentes. Así se confirma la tesis de que "la verdad es el todo", acuñada por Hegel para el ser histórico.

La metafísica ha dado expresión al primado del todo en el orden del ser bajo la forma del sistema panteísta. El panteísmo no quiere decir sólo que el todo del mundo es la divinidad. Quiere decir más bien que hay una vinculación universal de todo lo individual del mundo, y que todo lo individual —sea individuo, acontecimiento o elemento— recibe su determinación y su existencia de esta universal vinculación. Y si la determinación y la existencia (el "ser así" y el "ser ahí") constituyen todo el ser de lo individual, es en último término el ente en cuanto tal el universo.

e) El error en la idea ontológica de la totalidad

Como se ve, son las mejores tendencias de la ciencia y de la filosofía, las que más se dirigen a la visión panorámica y a la penetración efectiva, las que se encuentran en esta idea. Y pudiera pensarse que en el principio de la totalidad no puede menos de resultar asequible de hecho un núcleo esencial del "ente en cuanto ente". Involuntariamente se recuerda aquí el eleático ἓν καὶ πᾶν, o la más antigua formulación de lo ὄν, y se cree tener la confirmación histórica de ello.

Pero no es así. Y es de nuevo fácil de ver. Es verdad que en todos los dominios es el todo la formación superior; pero no es verdad que la formación superior tenga una superior manera de ser. Es verdad que el individuo está ahí en completa de-

pendencia respecto de la totalidad; pero no es verdad que lo dependiente sea menos ente que lo autárquico. Y es verdad que las formaciones parciales y los acontecimientos individuales de toda especie deben su determinación —aquello que "son" propiamente— en último término a la totalidad del mundo tomada en el sentido de una vinculación universal; pero no por esta causa deja de distar aun mucho de ser verdad que determinación = ser; ni mucho más que lo determinante sea ente (por ejemplo, real o existente) en mayor medida que lo determinado.

Esto no ha menester en este lugar de una nueva prueba, habiéndose probado la cosa ya antes. La falta es, pues, también aquí la vieja: confundir el ser con una determinada categoría del ser; identificarlo, sin darse cuenta, con la totalidad, exactamente como se lo identificaba en las tesis consideradas en lo anterior con la unidad, la determinación, la persistencia, etc. Por eso tiene también la refutación ontológica la misma forma que allí: en nada es menos ente la parte que el todo, el individuo que la totalidad, el miembro que el sistema. El más insignificante grano de polvo en el universo no es menos ente que el universo mismo.

Sección III

CARACTERIZACIONES DEL ENTE POR LA MANERA DE SER

Capítulo 8

EFECTIVIDAD, REALIDAD, GRADOS DEL SER

a) El ente como "actu ens"

Todas las estudiadas concepciones del ente se atienen a determinadas categorías del ser. Con ello dan cada vez en un lado del ente, pero yerran el "ente en cuanto ente". De ellas puede aprenderse muy bien qué momentos fundamentales son inherentes al ser, con lo que hay de hecho un acercamiento —partiendo de la especificación, por decirlo así— a lo general inasequible. Si se añade que estas concepciones se mueven en pares de contrarios, resulta, encima, la importante consecuencia de que el "ente en cuanto ente" tiene patentemente que ser lo que abarca estas antítesis. Lo mismo que es lo común a la parte y al todo, es también lo común a la unidad y la multiplicidad, a lo persistente y lo deviniente, a lo determinado y lo indeterminado, a lo dependiente y lo independiente, a lo general y lo individual.

Pero es fácil añadir a este rasgo fundamental y positivo un segundo rasgo que caracteriza lo común por su modalidad. Como tal se ofrece la efectividad. El ente debe entenderse entonces como el *actu ens* de los escolásticos, el aristotélico ἐνεργείᾳ ὄν. Con esto se halla de acuerdo no sólo el uso cotidiano del lenguaje, que no conoce la palabra "ente" y dice en cambio simplemente "efectivo", sino también la usual gradación filosófica de los modos del ser, según la cual aun no es lo "posible" un verdadero ente —sino el grado previo de éste, por decirlo así— y únicamente lo efectivo es un ente acabado.

No es necesario entender aquí lo efectivo como lo eficiente, ni como ligado a una determinada manera de darse. Pero sí que entra aquí en todo su vigor la oposición al concepto de potencia. La δύναμις de Aristóteles *(potentia)* no es un concepto modal puro, no coincidiendo rigurosamente con "posibilidad"

(el puro poder ser); tampoco debe entenderse "dinámicamente" en el sentido actual (o como una fuerza impulsiva), cayendo el momento dinámico en este sentido más bien del lado de la ἐνέργεια. La δύναμις es la "disposición", pasivamente entendida, para algo. En ella se pone la vista teleológicamente en el algo para el que es la disposición. Lo incompleto de su manera de ser radica, pues, simplemente en su estado de indecisión entre el ser y el no ser de este algo. La ἐνέργεια es efectuación de este último y, por ende, decisión.

En el aspecto teleológico del mundo hay, pues, de hecho algo que habla en favor de conceder a lo efectivo cierto primado sobre lo posible. Ya Aristóteles trató de demostrar semejante cosa en el libro Θ de la *Metafísica:* no hay ninguna potencia que exista por sí en libertad, sino que toda potencia está adherida a un ente *actu* que la precede tanto temporal como ónticamente.

Lo único cuestionable en esta concepción es el aspecto teleológico mismo. Queda justo por probar que efectivamente sea todo ente efectuación de disposiciones. Esta cuestión requiere una investigación especial, que únicamente puede hacerse dentro de un análisis categorial, especial también, de la relación de finalidad. Pero aquí cabe anticipar que en ningún caso puede sostenerse un teleologismo tan universal. Y ésta es la razón por la que se han desarrollado en la filosofía nuevos conceptos modales metafísicamente neutrales.

Pero si en lugar de la potencia y el acto se introducen los modos de la posibilidad y la efectividad simplemente tomados, no se comprende por qué haya de llamarse "ser" la sola efectividad. Aquí no se trata de si hay o no hay algo "meramente posible" sin efectividad; tampoco esto podrá decidirse sino más tarde. Pero lo que es, ya antes de toda investigación, evidente es que lo que es efectivo tiene por lo menos que ser posible, o que algo efectivo e imposible es un hierro de madera. Pero entonces es el ser posible de lo efectivo un factor necesario del ser de esto último. No es lícito, pues, excluirlo del ser. Se excluiría del ser también lo efectivo mismo.

b) El ente como lo real

Si la cosa no marcha con los modos del ser, quizá lo haga con una determinada manera del mismo. Si se entiende por realidad la manera de ser de todo aquello que tiene en el tiempo su lugar o duración, su nacer y perecer —lo mismo si

se trata de una cosa material que de una persona, de un proceso individual que del curso total del mundo—, se ofrece esta definición: el ente en general es lo real, el ser es la realidad.

Ésta no es lo mismo que la efectividad. En el reino de lo real hay también posibilidad real y necesidad real, siendo un reino que abraza los modos del ser; pero exactamente igual retornarán éstos también en otros eventuales reinos del ente, si puede mostrarse que los hay. Hay, por ejemplo, también posibilidad esencial y necesidad esencial, y estos modos no son idénticos a los correspondientes modos reales. Y en la medida en que las esencias tienen también un ser —aunque no sea un ser real—, son igualmente modos del ser.

Si se considera exactamente lo implícito en esta distinción, queda con ello en rigor ya decidida la cuestión de la identificación del ser y la realidad. Esta identificación presupone que no hay más ente que el mundo real. Y justo esto es lo que no puede demostrarse por la esencia del mundo. Es necesario dejar por lo menos abierto el caso de que haya aún otro reino del ente. Supuesto, pues, que hubiese aún otro reino del ente —siendo indiferente como se lo llame, pero llamémoslo "ente ideal"—, ha de ser válido de él el no ser menos ente que el real. Sólo la manera de ser sería distinta. El "ser" tendría, pues, que abarcar como *genus* la realidad y la idealidad. Y el "ente en cuanto ente" no sería ni lo real, ni lo ideal.

Aquí aún no puede decidirse la cuestión de si hay un ser ideal. Para ello es menester una investigación de las correspondientes maneras de darse. Mas por ahora basta que quede abierta la cuestión. Mientras no se la responda negativamente, en ningún caso pueden identificarse la realidad y el ser.

Lo que tienta a hacer tal identificación no es, en verdad, otra cosa sino el hecho de que lo real nos está dado en la vida muy llamativamente. Pues nuestra vida misma pertenece al mundo real y transcurre en él plena y totalmente. Un ente de otra especie es, por el contrario, algo hacia lo cual sólo se es guiado, en el mejor de los casos, por una reflexión especial. Pero nada sería más absurdo que interpretar una oposición en la manera de darse como una oposición entre el ser y el no ser.

c) Estratos del ser, niveles del ser y grados del ser

Todavía hay que considerar dentro de este orden de cosas una concepción más del ente. Aunque los tres modos pertenecen siempre a una manera de ser, parecen significar dentro de

la última una serie de niveles: ser efectivo es "más" que ser posible y ser necesario es "más" que meramente ser efectivo. Tal, por lo menos, es la manera de ver habitual. Algo semejante sería perceptible en la relación entre las maneras mismas de ser. Aceptemos por un momento que haya un "ser ideal"; sin más, cabe entenderlo como el ser "superior", por ejemplo, como sustraído a la temporalidad y caducidad, como algo que es siempre, eterno, divino. Así lo entendieron Platón y todas las formas posteriores del platonismo. Pero también cabe entenderlo a la inversa, como el ser inferior e imperfecto, justo porque le falta el peso del irrumpir fatalmente en el tiempo; más aún, justo porque reina imponderable en el trono de cierta lejanía al mundo. Así ha juzgado la mayoría de los pensadores fieles a lo efectivo y vueltos hacia el mundo.

En ambos casos se trata de niveles o grados del ser. Y si se concede la validez de esta concepción, común a las más de las teorías, muy bien puede pensarse que el "ente en cuanto ente" sea justo aquello que se remonta por tales niveles o grados.

Hasta aquí aún no se han mentado los niveles del contenido que hay en el tener el ente forma y articulación categorial y que ya para una mirada superficial dividen el mundo en estratos. Pero la idea de los grados del ser va más allá, llegando a la estratificación del mundo.

En el reino de los niveles aristotélicos se transparenta claramente algo semejante, aunque no se encuentre expreso; y ciertamente que aquí se halla el grado sumo del ser en el espíritu (νοῦς) y el ínfimo en la materia (ὕλη). Los niveles intermedios —la cosa material, el ser vivo, el alma— están ordenados de tal suerte que el superior informa siempre al inferior, mientras que el inferior cobra su plenitud en el superior. Cuanto más alto se asciende, tanto más plena y rica se vuelve la forma. Y estas diferencias de forma se entienden como grados del ser. Claramente expresado encontramos esto más tarde en el neoplatonismo, que rebajó la materia al nivel del no ente, mientras que entendía el espíritu como puro ser y la Divinidad como algo supraente.

En esta forma se mantuvo la idea en los mayores sistemas de la Edad Media: cuanto más rico el conjunto de las determinaciones del ser (de los predicados esenciales positivos), tanto más alto el grado de realidad. La Divinidad, el *ens realissimum*, cierra la serie de niveles por arriba. Todavía en la *Lógica* he-

geliana se encuentra el esquema fundamental de esta idea: la "verdad" del nivel inferior está cada vez en el superior. Lo que Hegel llama "verdad" es justo la plenificación del ser.

Y en el fondo no es de otra manera con la inversión del cuadro total, que sin duda apenas se encuentra desarrollado en las grandes imágenes del mundo, pero que en el pensamiento popular ha estado en cambio muy difundido en todos los tiempos. Para ella es el estrato de las "cosas" el verdadero ente, el único en pleno sentido, constituyendo justamente la materialidad de ellas el peso del ser. Ya el suceder, el proceso, la vida, parecen menos reales. Todavía más rarificada, más aérea, más sin entidad se presenta la interioridad psíquica. Y en lo propiamente espiritual, que ni siquiera está ligado a individuos tangibles, cesa para esta manera de pensar toda aprehensibilidad y todo peso del ser.

d) Crítica de los grados del ser

Mientras se trate aquí de los niveles en los modos del ser y las maneras de ser, no podrá dejarse enteramente de la mano la idea de los grados del ser. No puede decidirse previamente cómo habrá que precisarla y que disponer el orden de los niveles. En este asunto habrá de entrar la investigación dentro de otro orden de cosas. Pero la cuestión no es, en ningún caso, que haya una sola manera de ser, o que un solo modo del ser sea el ser en general. Incluso dentro de la pluralidad de niveles subsiste una yuxtaposición, imposible de anular, a la que no es obstáculo ni siquiera el encajar uno en otro.

Distinto es con los niveles del contenido. Aquí se confunde, patentemente, el contenido con el carácter del ser. Lo que en los estratos del ser tiene efectivamente distinto nivel es la conformación, la determinación, la cualidad, el tipo de unidad y de totalidad, la índole de los sistemas y la articulación de éstos. Las formaciones mismas son de diversa altura en el ser, pero la manera de ser es la misma.

Esto puede mostrarse de antemano sólo en el mundo real, porque la manera de ser de éste es bien conocida empíricamente. De suyo se comprende que un organismo animal es una formación indiscutiblemente superior a una piedra, un átomo, un sistema cósmico. Ya la vida lo eleva sobre éstos, nada se diga de la conformación orgánica y del sutil equilibrio interno de los procesos con la autorregulación autónoma de éstos. Pero afirmar por esta causa que el organismo es la forma-

ción "más real" no tiene sentido. El organismo presenta la misma caducidad, destructibilidad, individualidad, existencia; está sometido a la misma inordinación en especies, géneros, órdenes; tiene, exactamente igual, rasgos esenciales y rasgos especiales y accidentales en sí; está tan inserto en las concatenaciones del mundo y es dependiente de ellas con su ser y no ser. Más aún, el exterior del organismo ostenta incluso los mismos rasgos de cosa sensible y tangible que la cosa inanimada. En la manera de ser en cuanto tal no es discernible absolutamente ninguna diferencia —a menos que *ex definitione* se entienda la "realidad" como determinación del contenido. Pero entonces sólo es la realidad una segunda palabra para la misma cosa. Y para la identidad de la manera de ser habría que elegir otra expresión.

Lo mismo es válido de las formaciones psíquicas y espirituales: de la conciencia y el acto, de las personas y los caracteres, las palabras y las obras, los individuos y las colectividades, el derecho, las costumbres, el saber, el proceso de la historia. Cierto que aquí desaparece la espacialidad, la materialidad, la aprehensibilidad sensible. Pero el nacer y perecer es el mismo; la temporalidad, la duración, el ocurrir sólo una vez, la individualidad, son los mismos. También son los mismos el pertenecer a un orden, la dependencia y la relativa autonomía. Tan sólo son formaciones de distinta índole, y distintas son las totalidades en que están insertas. La resolución que toma un ser humano de llevar a cabo un acto es ciertamente algo *toto coelo* distinto de la caída de una piedra. Pero el carácter del suceso es en general el mismo. El "que" se tome una resolución presenta un ser del mismo sentido —a saber, el de la realidad— que el "que" caiga la piedra. Y sólo de la realidad se trata.

e) La unidad del ser del mundo real

Lo peculiar del mundo real es justo esto de que en él entidades tan heterogéneas como las cosas materiales, lo viviente, lo consciente, lo espiritual existan juntas, se superpongan, se influyan mutuamente, se condicionen, se soporten, se estorben y en parte también se combatan. Pues todas ellas están situadas, se siguen unas a otras o coexisten en el mismo tiempo. Si estuviesen en distinto tiempo y fuesen de distinta realidad, no sería ello posible. No podría haber entre lo heterogéneo ninguna relación de soporte ni condicionamiento, de entrechoque ni lucha. La unidad de la realidad es lo esencial en la unidad del mundo.

Para la comprensión del "ente en cuanto ente" es una indispensable condición previa no tener los niveles de "altura del ser" por niveles de la manera de ser. "Cómo" se entiendan más precisamente los niveles, lo mismo si se los hace subir que bajar con la altura del ser de las formaciones, es indiferente: el error resulta el mismo. No está en la valoración que se haga de los estratos del ser, no en la primacía previamente otorgada a la materia o el espíritu. Bajo el punto de vista del contenido, pudiera existir en rigor una primacía semejante. Pero sólo significaría una dependencia de los estratos, lo mismo si se la hiciera empezar por las formaciones más altas que por las más bajas. El error está más bien en lo que es común a ambas concepciones: en el establecer niveles de la realidad en cuanto tal, es decir, en cuanto manera de ser.

La rectificación de que aquí se trata concierne a las bases del conocimiento ontológico. Lo que es una manera de ser no puede indicarse directamente. Directamente nunca puede indicarse sino el contenido. Es menester un adiestramiento mental de una índole peculiar para aprehender las maneras de ser. No puede seguirse aquí más camino que el de la aclaración dirigiendo la mirada a lo común y lo diferencial. Únicamente hecho esto resulta posible proceder a la verdadera discusión de las maneras de ser.

Capítulo 9

CONCEPCIONES REFLEJAS DEL ENTE

a) El ente como objeto, fenómeno y útil a la mano

Las concepciones del "ente en cuanto ente" enumeradas hasta aquí pertenecen todas a la *intentio recta*. Cabría limitarse a ellas, pues que ya al principio se mostró por qué no entran ontológicamente en cuestión las determinaciones del ser propias de la *intentio obliqua*. En contra hay que considerar que estas últimas se mantienen con gran tenacidad en la filosofía actual —sobre todo las que tienen su raíz en la reflexión gnoseológica—, y que tal tenacidad ha de tener su razón de ser. La experiencia histórica enseña que razones de esta índole estriban siempre en ciertos fenómenos por los que está determi-

nada la reflexión. Para ir al fondo de las concepciones reflejas es necesario, pues, descubrir su base fenoménica.

1. La tesis fundamental de todas las concepciones reflejas es ésta: el ente es "objeto". Puede entenderse esta tesis tan en general que queden comprendidos en ella los correlatos objetivos e internos de todos los actos de conciencia, cualesquiera que sean éstos; también el imaginar, el fantasear, el pensar especulativo tienen su objeto, e igualmente el desear, el esperar, el apetecer, etc. En esta generalidad sería el ente "objeto intencional", sin consideración a la realidad o irrealidad.

El error que hay aquí es manifiesto. De esta manera no cabría, en absoluto, distinguir del ente lo puramente pensado y lo inventado. Pero esta distinción la hace ya la conciencia más ingenua. Pertenece a los datos de la conciencia tanto como la universal objetividad intencional.

2. Más cerca de la verdad anda la tesis de que el ente es objeto del conocimiento. El conocimiento se distingue de los tipos de actos nombrados por saber del ser en sí del objeto, y distingue éste de la objetividad intencional meramente interna. El conocimiento no se tendría, en absoluto, a sí mismo por tal, si no mentase su objeto como independiente de él.

Pero justo entonces es inconsecuente tomar el ente como objeto. La independencia significa, justamente, que aun sin ser conocido "es" lo que es; pero como el ser conocido es justamente la objeción del ente, es decir, su volverse objeto para un sujeto (su venir a estar enfrente), más bien es necesariamente válido lo inverso: el ente entendido puramente como ente no es de suyo, en manera alguna, objeto. Únicamente hace de él objeto el sujeto cognoscente, y lo hace justo mediante la intervención del conocimiento (la objeción). La intervención del conocimiento supone siempre ya el ente. Pero el ente no supone el conocimiento.

3. Esta situación no se altera cuando en lugar del ambiguo concepto de "objeto" se pone el de "fenómeno". La fenomenología dice: lo que importa son los fenómenos; se trata de aprehenderlos. Y piensa con esto aprehender el ente. No es casual que sobre esta base haya avanzado hasta intentar una ontología real. El supuesto es que a todo ente es inherente un mostrarse (φαίνεσθαι). Los fenómenos son entonces los entes que se muestran.

Dos errores hay en lo anterior. Primeramente, no entra en la esencia del ente el "mostrarse", como tampoco el volverse objeto. Muy bien puede haber entes ocultos; entes, pues, que

no se vuelven fenómenos. Y, en segundo término, no entra en la esencia del fenómeno el tener que haber siempre un ente que se muestre en él. Hay también seudofenómenos, apariencias vacías que no son aparición de nada. Los fenómenos entendidos puramente en cuanto tales se parecen en esto a los objetos meramente intencionales, en los cuales tampoco puede verse si les corresponde o no algún ente.

Cualquiera que sea el caso, el ente en cuanto ente no es fenómeno.

4. Ateniéndose al concepto de objeto y retrocediendo con él más acá de la relación de conocimiento, se cae en una esfera de la vida en que ya uno, ya otro ente está dado como objeto de uso o de trato. Heidegger ha acuñado para esta especie del ser dado el término de "ser a la mano". Pudiera parecer ahora que el ente es objeto de trato, útil a la mano.

Pero tampoco el ser a la mano es sino una forma de darse, no una forma del ser, no se diga el ser mismo. Los objetos de uso del hombre tampoco desaparecen del mundo cuando el hombre no los usa; sólo desaparece el uso mismo. Tienen, pues, un ser que no se agota en el ser a la mano. Exactamente como los objetos del conocimiento tienen un ser que no se agota en el ser objeto. Éstos lo mismo que aquéllos "son" supraobjetivos. La desventaja de la relación de trato respecto de la relación de conocimiento es, además, patente: no todo lo que "es" puede llegar a ser objeto de uso; pero sí que todo lo que "es" puede —al menos en principio— llegar a ser objeto de conocimiento.

b) El ente como transobjetivo e irracional

Una vez que se ha visto que el ser no se agota en el ser objeto, cualquiera que sea la especial coloración que se de a éste, se propende a sacar de su supraobjetividad la consecuencia opuesta. El ente parece entonces ser aquello que no es objeto, ni siquiera objeto de conocimiento.

1. En todo conocimiento hay conciencia de que el objeto tiene más contenido que aquel que en el caso resulta conocido (objetado). Se sabe que en él se encierra aún una parte desconocida. La conciencia del problema es la expresa forma científica de este saber. Si se llama lo desconocido en este sentido lo "transobjetivo" en el objeto total —es decir, lo que está más allá del límite de la objeción en el caso—, puede enunciarse así la tesis: el ente es lo transobjetivo.

Esta tesis tiene en favor suyo algo, en la medida en que en lo desconocido logra claramente expresión el carácter de la independencia por respecto a la relación de conocimiento. Parece que con esta definición se enuncia la desvinculación del ente respecto del cognoscente. Pero en verdad no es, de ninguna suerte, así. Antes bien, se ha cometido el error de hacer del límite de la objeción un límite del ser. ¿Es realmente cierto que el objeto sólo es un ente en la medida en que no es conocido? La parte conocida no puede menos de tener el mismo carácter de ser. Si se quisiera impugnar esto, se tendría que aceptar que un ente se convertiría en no ente por el hecho de ser conocido (objetado). Y como en el avance el conocimiento se lo objeta cada vez más, ello significaría que sería poco a poco absorbido por el conocer y aniquilado ónticamente. En verdad, deja el conocimiento al ente del todo intacto. No lo toca. Y su avance no altera en nada aquello en que consiste.

2. Hay aún en el conocimiento una segunda conciencia de un límite; la que concierne al límite de lo cognoscible. Más allá de este límite está lo que no es sólo desconocido, sino además incognoscible, no sólo transobjetivo, sino también transinteligible —es decir, gnoseológicamente irracional. Esto se halla aún más lejos de lo objetado, por lo que parece tener aún más derecho a llamarse el ente en cuanto ente. En este sentido llamó Kant lo que hay de incognoscible en el fondo de los objetos de experiencia la "cosa en sí".

Pero aquí se está exactamente ante el mismo error que en lo transobjetivo. También aquí se hace de un límite del conocimiento el límite del ser. Se ha olvidado que un ente —puramente en cuanto tal, o sea lo que sea en especial— existe indiferente a si se lo conoce o no se lo conoce, a si es cognoscible o incognoscible. No se ve bien por qué algo cognoscible haya de ser menos ente que algo incognoscible. La irracionalidad no es un carácter del ser, sino sólo una relación a un posible conocimiento. Si lo incognoscible es "ente en sí", también lo cognoscible ha de ser ente en sí.

Si, pues, se declara a lo transobjetivo o lo irracional el único ente, se comete en ambos casos el mismo error. Pues de ambos límites —el límite de objeción en el caso y el límite de la objetividad— es válida la misma afirmación: son sólo límites gnoseológicos dentro del ente que no tocan al contenido ni al ser de éste; no son, pues, límites del ente frente a lo que no es ente.

En esta transformación de los límites del conocimiento en lí-

mites del ser cabe descubrir un error aún más profundo. ¿Cómo se llega realmente a la transformación? ¿No son los mismos límites que se valoraba a la inversa en las concepciones anteriores (ente = objeto de conocimiento)? Entonces era el ente lo que estaba más acá del límite; ahora es lo que está más allá del límite. Mas si el límite se revela indiferente al ser, se está patentemente, aquí como allí, ante el mismo error básico.

En qué consiste éste, puede decirse ahora simplemente: se ha partido de la reflexión gnoseológica, se ha tomado por base el sujeto como punto de referencia, y se mantiene lo tomado por base incluso en medio de la negación de la objetividad. Con ello se han transportado todos los caracteres del objeto —incluso los negados, incluso los límites de la relación con el objeto— al ente. Por eso parece el más allá de ambos límites el carácter del ser. Lo transobjetivo se orienta por el sujeto tanto como lo objetado; es lo transobjetivo "a él", como esto último es lo objetado "a él". Y lo mismo es válido de lo irracional. Es, pues, la misma relatividad al sujeto la que se sostiene aquí, lo mismo que en la identificación del ente con el "objeto". Esta relatividad es el error básico. El "ente en cuanto ente" no sólo está por encima de ella, no sólo existe sin referencia alguna a un sujeto y antes de toda aparición de sujetos en el mundo, sino que abarca la relación de conocimiento entera, juntamente con su sujeto y sus límites. También el sujeto cognoscente es un ente, no de otra suerte que sus "objetados" y su "transobjetivo"; no de otra suerte tampoco que su "incognoscible".

c) Las teorías subjetivas del ente

De menos importancia son las concepciones que ponen el ente en el sujeto. Sólo en atención a la circunstancia de culminar en ellas la actitud refleja, caen dentro del círculo de los problemas ontológicos.

1. En las concepciones últimamente nombradas se desplazaba al ente hasta más allá del objeto. Pero se ha mostrado que haciéndolo así se tomaba por base el sujeto como punto de referencia. Si ahora se invierte la dirección del desplazamiento, pasa el punto de referencia al primer término, con la pretensión de ser el único ente.

Las teorías idealistas han llevado a cabo, apoyándose en argumentos escépticos, esta inversión: el sujeto es el ente, los "objetados" son sólo sus representaciones. El argumento del *cogito* de Descartes, aunque no empleado por éste en sentido

idealista, abrió aquí el camino. En el idealismo postkantiano fué la lucha contra la "cosa en sí" lo que hizo recaer todo el peso del ser sobre el sujeto. De hecho no puede impugnarse escépticamente el ser del sujeto de la misma manera que el ser de los "objetados".

En esta forma ha tenido el idealismo poca fortuna. El sujeto se queda solo consigo en el mundo —que ni siquiera puede decirse "en el mundo", pues se niega el mundo en la medida en que es algo más que el sujeto. Tampoco es sostenible entonces la pluralidad de los sujetos; los otros sujetos son para el primero simplemente "objetados" , y los "objetados" son sólo las representaciones del sujeto. Con esto se hace no sólo del mundo, sino también de las relaciones humanas una ilusión. Pero como estas relaciones son esenciales a la manera de ser misma del sujeto, éste mismo se convierte en ilusión.

2. No del todo tan frágil es la tesis cuando se introducen en ella las relaciones humanas como esencialmente inherentes al sujeto, y se entiende éste mismo no meramente como cognoscente, sino como viviente y operante. Entonces puede comprenderse el ente como yo, persona, hombre o espíritu; o también, según ha intentado Heidegger, como "ser ahí". El mundo es entonces el mundo referido al hombre y relativo a la actividad de éste en él tal cual él la comprende. El mundo es para cada uno el "en cada caso suyo"; así, pues, no un mundo común, ente, sino el mundo que el hombre en su conducta toma por ente.

Ahora se ha anulado la dificultad del quedarse solo. Pero con ello se ha anulado también el rigor de la posición. Las circunstancias vitales, las relaciones humanas, la pluralidad de las personas, están implícitamente supuestas como entes. Pero con ellas está supuesto fácticamente también el mundo real en que se encuentra el hombre. Éste no es el único ente. El no yo no es en nada menos ente que el yo.

3. Pero puede llevarse más adelante la reflexión y con más consecuencia. Es practicable en el ente como sujeto un desplazamiento parecido al practicado en el ente como "objetado"; puede ponerse el centro de gravedad exactamente tan por encima del sujeto empírico como por encima del "objetado" empírico, y además en las mismas dos etapas: ante todo por encima del límite del conocimiento y luego por encima del límite de la cognoscibilidad. Pues ambos límites retornan dentro del campo de la subjetividad. En el primer caso, se llega a un trasfondo inconsciente y desconocido del sujeto empírico; en el

último caso, a un sujeto supraempírico, absoluto o metafísico. Aquel trasfondo es conocido por la teoría de la ciencia de Fichte. Pero tipos de sujeto supraempírico se encuentran también en sistemas de índole no idealista, así, por ejemplo, dondequiera que se acepta más allá del mundo un *intellectus divinus, intuitivus* o *archetypus*.

Sobre semejantes teorías no hay mucho que decir aquí. Ponen el ser en un fondo del ser, no de otra suerte que las teorías objetivistas del trasfondo. Caen, pues, bajo la misma crítica que éstas. Apenas constituye ontológicamente una diferencia el que aquí se busque el "fondo" en la prolongación de la dirección del sujeto. Cualquiera que sea el caso, ya no está "en" la conciencia. Las teorías sólo siguen siendo, pues, idealistas de nombre. La consecuencia de la reflexión que llevan a cabo es la autoanulación de la reflexividad, autoanulación que entra en la naturaleza de la cosa.

4. Al hacer retroceder al ente desde la dirección de lo objetado, cabe terminar poniéndolo en un sujeto gnoseológicamente universal (trascendental) o en un sujeto lógico, como se ha intentado varias veces en el neokantismo.

Pero con semejante hazaña ya no puede hacerse justicia al peso del ser de lo real. Sigue siendo sólo un ser de especie secundaria aquel con el que se tiene que ver, un ser, por decirlo así, despotenciado: el ser como "posición", como ser pensado o predicativo. Teorías de este tipo se entregan a una posición de tan extrema parcialidad que se ven forzadas a negar los fenómenos fundamentales, más importantes, de la vida. El juego les es, sin duda, asombrosamente fácil con el ser tal como lo entienden; pero sólo porque dejan radicalmente fuera del juego al verdadero "ente en cuanto ente".

Capítulo 10

EL LIMITE DE LA POSICIÓN DEL MÁS ACÁ

a) La base fenoménica de las caracterizaciones subjetivistas

El último grupo de teorías casi carece ontológicamente de peso. Manipula con el ente tan sin escrúpulos, que simplemente no da en el problema del mismo. Sin embargo, subsisten muchas reliquias de ellas hasta nuestros días. Si se va al fondo

de esta tenacidad, se encuentra un fenómeno en el que se apoyan. Está contenido en la relación de conocimiento, de la que no hay interpretación que lo elimine. Puede llamarse el fenómeno de la inmanencia; también se lo conoce bajo el título de "principio de la conciencia". Dice que la conciencia tiene sólo sus representaciones, pero no los objetos representados, por lo que no puede saber nunca si a las representaciones les corresponde algo real fuera de la conciencia. La conciencia está presa dentro de la inmanencia de sus contenidos —puede también decirse de sus objetos intencionales.

Este fenómeno, que desde los tiempos de Aristipo constituye la base de todo escepticismo, es como tal indiscutible. De atenerse a él solo, es cosa fácil inferir que no hay ni un ente fuera de la conciencia, ni un conocimiento del ente. Esto únicamente cambia cuando también se toman en consideración otros lados del fenómeno del conocimiento, por ejemplo, el saber de la trascendencia de la conciencia y el contenido transobjetivo del objeto, e igualmente la conciencia del problema, el progreso del conocimiento y otros.

Beneficiar ontológicamente estos lados del fenómeno total es, pues, una tarea aún por realizar. Se trata en lo esencial de un análisis de la "manera de darse" el ente, así el ente real como el ideal. Pues a ambas maneras de ser se extiende también el fenómeno de la inmanencia. Esta investigación habrá que llevarla a cabo aún con toda exactitud.

Pero una cosa puede decirse por anticipado acerca de ella. El punto de partida de la ontología puede mantenerse en cierta posición situada más acá de las teorías de visión del mundo, incluso más acá del idealismo y el realismo. Pero esta posición no puede persistir en el avance de la investigación. Ha de haber un punto a partir del cual recaiga una decisión sobre esta alternativa. Este punto se ha alcanzado en las últimas consideraciones. Nos hallamos en el límite de la posición del más acá. La decisión sobre ella radica en la manera de orientarse acerca del fenómeno de la inmanencia. Y puede preverse, además, que si este fenómeno no se disuelve en pura apariencia, o si acaba teniendo razón el idealismo subjetivo, carece de objeto todo esfuerzo ulterior dentro del campo ontológico.

b) El prejuicio correlativista

Las restantes caracterizaciones reflejas del ente se atienen todas al concepto de objeto o bien al concepto de fenómeno.

No se fundan en una base fenoménica tan estrecha como las teorías subjetivistas, pero tienen de común con ellas el aferrarse al sujeto como firme punto de referencia. Mas no basta poner en claro —como sucedió antes— que el ente no es caracterizable como objeto; que el ser objeto sólo es el "estar enfrente" de un ente, no el ser mismo de éste; que en ello está ya supuesto el ser del sujeto, y que justo éste no tiene absolutamente ninguna preeminencia en cuanto al ser, ni siquiera una posición central en el mundo ente.

Nada de esto basta, porque en el fenómeno fundamental de la relación de conocimiento subsiste la correlatividad del sujeto y el objeto. Cuando se parte de la relación de conocimiento —o bien de una relación análoga a ella, de una manera de darse, de índole más actual—, subsiste como base esta correlatividad, que anula el simple carácter de ser del objeto. Se ha hecho de la *intentio obliqua* la única dirección visual y se es presa de ella. Con esto se eleva un fenómeno parcial a la dignidad de fenómeno total; se hace del carácter de relación del conocimiento un prejuicio correlativista, al que se atribuye una validez ontológica universal.

Lo torcido de este prejuicio sólo se descubre empezando por reconocer de una buena vez plena y totalmente su base fenoménica; únicamente entonces puede desligarse del fenómeno aparente el contenido real del fenómeno. El fenómeno total puede resumirse de la siguiente manera. El conocimiento consiste en hacer del ente el objeto del sujeto. Si, pues, se parte del conocimiento como de una relación fundamental, se encuentra siempre al ente como estando enfrente. Lo que hay de real en ello es que dentro de la región del conocimiento tiene toda manera de darse el ente la forma del ser objeto. Es una ilusión, por el contrario, creer que por esta causa es todo ente, ya puramente en cuanto tal, objeto de un sujeto.

Al atenerse, por el contrario, a este estado de cosas, de que únicamente el conocimiento hace del ente un objeto, y al hacerlo así lo supone, a él mismo en cuanto tal, más acá de toda manera de darse —más aún, de que el conocimiento desde sus niveles más ingenuos sabe muy bien de este ser supuesto, y sólo por ello se sabe a sí mismo distinto de un mero imaginar, pensar o fantasear—, cae la ilusión del todo por sí misma. Y con ella cae el prejuicio correlativista. Lo que queda es la forma del estar enfrente en la relación de conocimiento, pero, a la vez que ella, la supraobjetividad del objeto de conocimiento, es decir, su ser en sí, supuesto siempre ya en la relación de co-

nocimiento misma. "Ser en sí", entendido como contrario del mero "ser para mí", no es nada más que la forma categorial en que se anuncia el "ente en cuanto ente" en la relación de conocimiento.

"Ser en sí" no es, pues, un concepto rigurosamente ontológico. Es sólo una defensa y una raya de separación respecto al mero ser objeto. La teoría del conocimiento necesita esta raya fronteriza, necesita trazarla por mor de sí misma. Pues para ella y su actitud refleja, únicamente se destaca el ente en cuanto tal remontándose por encima de la relación propia del objeto. "Ser en sí" es y será un concepto gnoseológico.

La ontología puede prescindir de él. La ontología ha retornado de la *intentio obliqua* a la *intentio recta*. A ella no le es menester la defensa; el prejuicio correlativista no es suyo. En su concepto del "ente en cuanto ente" está ya superado el ser en sí.

c) El ser del fenómeno y la relación de conocimiento

Enteramente lo mismo que con el concepto de objeto es con el concepto de fenómeno. Todo lo que del ente se nos "muestra" es justo un fenómeno. Ésta es una proposición tautológica. Pero si se la transforma en la proposición "todo ente es fenómeno", se convierte en un prejuicio tanto como la proposición "todo ente es objeto". En rigor, es casi idéntica con ésta; pues lo que llega a ser objeto del conocimiento se "muestra", justo, al sujeto. Pero el error es doble. Por un lado, no necesita todo ente mostrarse (aparecer); pero, por otro lado, no necesita ser todo lo que se nos aparece un ente que se muestre. Esto es tan exactamente válido como las tesis análogas acerca del estar enfrente. Ni necesita todo ente ser objeto, ni necesitan todos los objetos —digamos los objetos de la fantasía— ser entes.

La ontología no es fenomenología, como tampoco es teoría del objeto. Ni siquiera la forma más objetiva del concepto de fenómeno eleva la teoría de los fenómenos al nivel de teoría del ente. Una incurable confusión surge cuando se anula la distinción entre aparecer (mostrarse) y ser. Cesa toda crítica de los fenómenos, cesan todas las diferencias de rango entre lo dado, puede moverse a sus anchas cualquier seudofenómeno, cualquier descripción torcida.

Con esto no se aboga por una desvaloración de los fenómenos. Los fenómenos son datos y conservan en cuanto tales su

peso imposible de anular. El dato es en la investigación filosófica siempre lo primero, pero *sólo* lo primero. No es lo último, lo que decide sobre lo verdadero y lo falso. Y como con lo verdadero y lo falso se trata del ajustarse al ente, puede decirse también: no es lo que decide sobre el ser y el no ser. Entre lo metódicamente primero y lo último se halla nada menos que la marcha total de la investigación, el verdadero trabajo de ahondamiento filosófico. Necesario es, pues, señalar al "fenómeno" el lugar que le corresponde. En ese lugar es irreemplazable. Fuera de él, induce al error.

La distinción del fenómeno respecto del "ente en cuanto ente" no debe, sin embargo, originar prevención por el otro lado. No se trata de excluir del ser a los fenómenos en cuanto tales. Sin duda tienen también su forma de ser —"son" en efecto algo y en manera alguna nada—, tan sólo no es sin más el ser de "lo que" ellos muestran. Igualmente hay un ser de las representaciones de la fantasía, de los pensamientos, de las opiniones y prejuicios; exactamente como hay un ser del conocimiento y un ser de los contenidos de éste.

En qué especial reino del ente caigan todas estas formaciones, qué manera más general de ser tengan, investigar esto es tarea de una parte especial de la ontología —de aquella que trata del ser espiritual—, pero no tarea de la fundamentación general. Antes de toda investigación sólo hay que afirmar dos cosas con respecto a lo dicho. Primeramente, la manera especial de ser de estas formaciones espirituales no es trasportable a otras formaciones; no se deja generalizar. Y, en segundo término, ya en la esencia misma de estas formaciones es visible sin más que el ente al que tienden ni es idéntico con ellas, ni necesita ser de su forma de ser. La representación, el pensamiento, el concepto "son" algo distinto de "lo que" es representado, pensado, conceptuado; y el nivel entero del ente en el que se cuentan, es también distinto.

Lo mismo es válido también del fenómeno. El ser del fenómeno es fundamentalmente distinto del ser de aquello que se "muestra" en él y de lo que es el fenómeno. Sin duda que ambos están abarcados por el amplio marco del ente en general. Pero no es posible reducir el ser *in genere* al ser del fenómeno, como tampoco a ninguna otra forma especial de ser.

Segunda Parte

LA RELACIÓN ENTRE EL "SER AHÍ" Y EL "SER ASÍ"

Sección I

LA APORÉTICA DEL "QUE" Y DEL "QUÉ"

Capítulo 11

LA REALIDAD Y LA EXISTENCIA

a) Las indiferencias del ente

El resultado de la visión panorámica de las concepciones tradicionales del ente —de las naturales como de las reflejas— parece a primera vista ser un resultado negativo. Tratando de deslindarlo frente a lo extraño a él, no puede obtenerse el concepto del ente. Pues este concepto lo abarca todo. Se mostrará que esta inasibilidad no es, en manera alguna, absoluta. El ente es apresable partiendo de sus especificaciones —exactamente así como la esencia del mundo no es experimentable, inferible ni conjeturable de un golpe en conjunto, pero sí desde dentro y desde su multiplicidad.

Ahora bien, las concepciones expuestas son, en verdad, puras especificaciones del ente. Muy bien podría, pues, sacarse de ellas ya algo positivo. Así se confirma cuando se nota que por la mayor parte son categorías de índole fundamental las que se ocultan en las especificaciones (unidad, determinación, sustancia, forma, etc.) y que sólo su generalización es errónea.

Lo que resulta ante todo, es que el "ente en cuanto ente" es perfectamente indiferente a las más de las determinaciones aducidas. Es tanto cosa material como no tal cosa, tanto algo dado como algo no dado, tanto principio del mundo como mundo fundado en el principio. Estas indiferencias conciernen muy propiamente al carácter de ser del ente. Muestran claramente su universalidad en oposición a las categorías especiales del ser. Y a pesar de su negatividad formal, dan expresión a algo muy positivo, a saber, la identidad del "ser" mismo en todos los entes.

Esto resulta muy impresionante cuando se prosigue la serie. El ente en cuanto ente es indiferente a la sustancia y al accidente, a la unidad y a la multiplicidad, a la persistencia y al devenir, a lo determinado y a lo indeterminado (sustrato), a

la materia y a la forma, al valor y al contravalor. No es menos indiferente a la individualidad y a la generalidad, al individuo y a la totalidad colectiva, a la parte y al todo, al miembro y al sistema. Y si es posible, más perfecta aún resulta la indiferencia tratándose de las determinaciones reflejas: sin diferencia alguna se extiende el carácter de ser al sujeto y al objeto, a la persona y a la cosa, al hombre y al mundo, a lo aparente (fenómeno) y a lo no aparente, a lo objetado y a lo transobjetivo, a lo racional y a lo irracional.

A la serie de estas indiferencias podrían añadirse aún muchas. Así, por ejemplo, la indiferencia a lo absoluto y a lo relativo, a lo independiente y a lo dependiente, a lo simple y a lo compuesto, a las formas inferiores y a las superiores. Pero bastantes son los ejemplos. En todos se repite la misma situación.

Tanto más sorprendente es que caigan fuera del esquema dos grupos de oposiciones. El uno es el de la *essentia* y la *existentia*, o en una fórmula más general, del "ser así" y el "ser aquí". El otro es el de los modos de ser y las maneras de ser: la efectividad y la posibilidad, lo real y lo ideal. Aquí no existe la misma indiferencia. El ente en general sigue siendo lo que lo abarca todo, aquello en que se mueven también estas oposiciones. Pero el carácter de ser en cuanto tal carácter no es el mismo en ellas.

En este punto se da el inicio de una nueva investigación. No es difícil ver que tendrá su centro de gravedad en la relación entre los modos de ser. Pero justo por ello no hay que partir aquí de la modalidad, sino de la otra oposición, que está aún más cerca de las categorías antes enumeradas, la oposición de la esencia y la existencia.

Común a ambos grupos es la oposición de las maneras de ser: la realidad y la idealidad. En ella confluyen aún otras cadenas de problemas, así por ejemplo, las cuestiones de la manera de darse el ser. Con ella tendrán que hacer las siguientes investigaciones duraderamente y bajo puntos de vista siempre distintos.

b) Inexactitud de los conceptos tradicionales

La discusión en que entramos es en el fondo ya una discusión categorial. Tan sólo es todavía tan general, que es anterior incluso a la diferenciación de las maneras de ser. La correlación entre la *essentia* y la *existentia* se ha visto siempre

desde la doctrina aristotélica de la inmanencia de las formas esenciales en el mundo de lo real, aun allí donde se insistía en lo contrario, atribuyendo al reino de los universales un ser para sí. El dualismo de la esfera de las esencias y la esfera de las cosas sensibles no ha anulado la referencia en medio de la oposición. Aun cuando se ponga especulativamente el peso entero del ser en un lado de la alternativa, siempre subsiste el otro como correlato. A lo sumo se puede eliminarlo mediante una declaración metafísica de nihilidad. Pero esto no pasa de ser un acto de violencia y arbitrariedad del pensamiento. Y tan lejos no han ido ni el extremo realismo de los conceptos, ni el extremo nominalismo.

Si se parte de los resultados anteriores (cap. 6 *b* y *c)*: el "ente en cuanto ente" no es ni *essentia* ni *existentia*, es necesario beneficiar ahora positivamente estas negaciones. Esencia y existencia tienen que ser genuinos caracteres de ser, que convienen ambos al ente en toda su extensión y que únicamente juntos constituyen el "ente en cuanto ente". Esto querría decir que todo ente tiene necesariamente en sí un momento de esencia y un momento de existencia.

La manera tradicional de tomar los conceptos se halla en contradicción con esto. En el antiguo sentido de la palabra, sólo puede atribuirse existencia a lo real. Cierto que la existencia matemática es también un viejo concepto; pero este concepto no logró insertarse en la gran línea histórica del problema de los universales. Quedó fuera de ella como la piedra miliaria, por decirlo así, de un problema no dominado, para recuperar su vigencia únicamente en tiempos recientes. Mas el problema que había en el fondo era eminentemente ontológico. Era el del ser ideal. Por lo menos hubiera debido distinguirse existencia en el sentido estricto de la existencia real respecto de la existencia en sentido lato. Pero aun esto se hallaba lejos de la dirección extrema de las teorías dominantes. Se atribuyó el ser a los universales eternos o a lo temporalmente real y se reservó la existencia a esto último.

No es, pues, para admirar, que se considerara la oposición de las maneras de ser, la idealidad y la realidad, como paralela a la oposición de la *essentia* y la *existentia*, hasta acabar por identificarla con ésta. La consecuencia rigurosa hubiera sido que lo existente —y con ello el reino del ser de lo real—, no hubiera debido tener ninguna determinación esencial. A tenerla había de resistirse fundamentalmente su caducidad, indi-

vidualidad y, en la mayoría de las concepciones, también su materialidad.

Pero justo así no se ha sacado nunca la consecuencia. El sacarla hubiera conducido en seguida a contradicciones. La primitiva concepción platónica de las ideas había partido justamente de que lo real caduco contiene de alguna manera —aunque imperfectamente realizadas— las formas esenciales, y que por esta causa ya la percepción de las cosas sensibles las recuerda.

c) La "essentia" y el ser ideal

Con esto se aclara en alguna medida la relación entre la existencia y la realidad. Del enmarañamiento de los conceptos se desprende la evidencia de que aquí no hay ni identidad ni oposición, antes bien se trata de miembros homólogos de dos distintos pares de contrarios. En parte coinciden y en parte divergen. A la realidad es inherente algo más que la nuda existencia, y existencia en sentido lato la hay también fuera de lo real.

No tan fácil de determinar es la relación de los miembros complementarios: la relación entre la *essentia* y el ser ideal. No es simplemente análoga a la relación entre la existencia y la realidad. Las dos direcciones de oposición no se cruzan simplemente; coinciden también parcialmente. Las esencias parecen tener de suyo un ser ideal. Se separan de lo real, o sea, de lo temporal e individual, por su intemporalidad y generalidad. Pero lo mismo es válido también del ser ideal. Parece, pues, que la *essentia* y el ser ideal coincidan mucho mejor que la existencia y la realidad.

Sin embargo, no puede ser así. Si mantenemos firme que la distinción de lo real y lo ideal —siempre dando por supuesto que quepa mostrar que hay esto último— no es sólo una distinción de las maneras de ser, sino también una coordinación de reinos o esferas enteras del ente, de lo dicho se sigue sin más que no pueden coincidir la esencia y el ser ideal. Y no lo pueden, no sólo porque hay también existencia ideal, sino ante todo porque las esencias no forman un reino del ente existente por sí.

Las teorías platonizantes que han tratado de defender semejante existir por sí, no han podido sostenerse jamás ante los problemas de la esencia del mundo real. Mas ¿cómo pretendía justificarse una ontología que no podía dar cuenta de

los rasgos esenciales de lo real? Tenía que erigir un *chorismós* y eliminar simplemente las cuestiones más importantes —las de la "esencia" del mundo en que vivimos.

De esta consecuencia tampoco puede proteger la distinción de lo esencial y lo inesencial (accidental) en las formas de lo real. Si se reserva a la *essentia* lo "esencial", y con esto se mienta algo más que una tautología, se cae en dificultades todavía de mayor bulto. Lo accidental pertenece justo también a las formas, y es imposible cargarlo a la cuenta de la existencia; al menos mientras se mantenga firme el sentido primario de *existentia*, o sea, el nudo "*que* algo es". En otro caso tendría que acuñarse para éste otro concepto. Además, con esta distinción se traza inevitablemente un límite que sólo cabe trazar bajo puntos de vista adicionales, y que bajo el punto de vista ontológico es enteramente arbitrario. ¿Es que hay determinaciones especiales de algo real que, mirando al conjunto del orden cósmico, no sean también esenciales? Aquí se ha abusado desde siempre de la oposición entre lo primario y lo secundario, entre lo necesario y lo contingente. Por necesidad en este sentido nunca se ha entendido sino la necesidad esencial, no la necesidad real. Pero con esto se da ya por supuesto justo el límite que se quiere trazar.

Pero a todo esto se añade aún lo principal. Justamente lo peculiar del mundo real es que las esencias generales no tengan su trono en una lejanía cósmica, más allá del mundo, sino que estén contenidas en éste, penetrándolo, constituyendo "su" esencia y "su" repertorio de formas. Por eso se las puede encontrar en él, leer en él; por eso es posible arrancarlas al caso singular —sea que se describa este proceso como un extraer (poner fuera de paréntesis) o como un resonar de lo eterno en lo temporal y una reminiscencia de aquello ante esto.

Esta es la razón por la que no coinciden las esencias con el ente ideal. Cierta coincidencia de las regiones no se niega, en absoluto, con ello. Muy bien puede ser que las esencias tengan también un ser ideal. Pero ni se agotan en él, ni su forma especial de ser puede caracterizarse sólo por él. Y a la inversa, hay, como se mostrará aún, un ser ideal que no está en la relación de la esencia a lo real. Pues hay ciencias —son ramas enteras de la matemática y de la lógica— que tratan exclusivamente con lo que es *idealiter* en cuanto tal, más acá de toda aplicación e incluso de todo preguntar por la aplicabilidad a lo real.

d) EL "QUE" Y EL "QUÉ" DEL ENTE. LA "QUIDDITAS"

Si se quiere evitar la ambigüedad que trae consigo la peculiar relación de los dos pares de contrarios, es necesario eliminar provisionalmente los conceptos de *essentia* y *existentia*, tan cargados de significación, e introducir otros en su lugar. A este fin se ofrecen en la terminología en curso de circulación los conceptos de "ser así" y "ser ahí". Sin duda que proceden de una terminología de orientación más bien lógica, pero en su sentido rigurosamente literal aciertan muy exactamente con la oposición ontológica de la que aquí se trata. Por el lado de las formas sintácticas son bien conocidos como distinción del "que" y el "qué".

En todo ente hay un momento de "ser ahí". Por éste hay que entender el nudo "que algo es". Y en todo ente hay un momento de "ser así". En éste cuenta todo lo que constituye su determinación o especificación, todo lo que tiene de común con otros o aquello por lo que se diferencia de otros, en suma "qué es algo". Frente al "que", abarca este "qué" el contenido entero, y lo abarca hasta la diferenciación más individual. Es la *essentia* ampliada hasta ser la *quiddítas*, en la que está acogido también todo lo accidental. También puede decirse que es la *essentia* a la que se ha hecho descender de la altura de su exclusiva generalidad e idealidad, para hacerla entrar en la vida, incluso en la cotidiana, o, por decirlo así, la *essentia* despotenciada. La despotenciación es justo la eliminación de las ambiciones metafísicas de alto vuelo.

El apartarse del problema estricto de la *essentia* no se hace para echar éste del todo a un lado. Sólo se trata de conquistar para el problema una base más simple y ontológicamente más fundamental. La oposición del "ser ahí" y el "ser así" tiene, además de su trasparencia, todavía una triple ventaja. En primer término, no desempeña en ella papel alguno el límite entre lo general y lo individual. Existe un "que" también para lo más general, exactamente como existe también un "qué" en lo más individual. También tratándose de leyes, por ejemplo, se trata siempre de si "son" o no son, es decir, de si existen, de si rigen o no en una esfera del ente. En segundo lugar, este existir, o el nudo "que", no coincide con la realidad, no se identifica con la existencia real; también el ser ideal tiene su especie de existencia, que no coincide con su ser formas. Y en tercer lugar, tampoco el "qué" se deja identificar con la idealidad. Dado que se remonta por encima de la esencialidad y

penetra en todos los grados de la "inesencialidad", cruza también todos los niveles y especificaciones del mundo real.

El "ser así" y el "ser ahí" están, por tanto, en todo ente referidos el uno al otro, y sin embargo en una cierta independencia el uno del otro. Tiene perfecto sentido hablar de "qué" es algo, sin mirar "si" es. E igualmente, se puede sin contrasentido discutir "si" algo es, mientras se deja aún abierta la cuestión de "qué" sea. Esto tiene ciertamente sus límites. Pero en una primera aproximación, es justamente una cierta indiferencia mutua del "ser ahí" y el "ser así" lo que salta a los ojos en su relación.

Si en este sentido se reduce la oposición a una mera dualidad de anverso y reverso en el ente, nada hay que objetar a la distinción. Pertenece al fenómeno del ente en general. Pero justo por esto queda provisionalmente indeciso si existe también más allá del fenómeno, en sí, es decir, en el ente mismo, más allá de toda fenomenicidad. Y no queda menos indeciso si la distinción es una distinción absoluta o una distinción relativa que se desplaza con el punto de vista, análogamente a la distinción de lo esencial y lo inesencial. Esto quiere decir que es todavía una cuestión la de si el "ser ahí" y el "ser así" siguen siempre enfrentados, o bien pasan el uno al otro, en el ente mismo.

CAPÍTULO 12

LA SEPARACIÓN DEL "SER AHÍ" Y EL "SER ASÍ"

a) AGUDIZACIÓN ONTOLÓGICA DE LA OPOSICIÓN

Sin embargo, en tal neutralidad no se mantiene la distinción ya dentro de la concepción usual. Una vez conocida, se la agudiza cada vez más como oposición, hasta acabar haciéndola absoluta. Se divide todo lo que aspira al ser en "ser ahí" y "ser así". Hasta que acaba por parecer que el mundo en su totalidad, así como todo lo que tiene lugar en él, se integra de dos factores heterogéneos del ser, con lo que la juntura resulta visible en cada parte y cruza como una raja el todo.

El que una persona exista, es su "ser ahí"; su edad, aspecto, conducta, carácter, etc., son su "ser así". El que en la serie de las potencias haya la magnitud a^0, es su "ser ahí"; el que

sea = 1, es su "ser así". Con arreglo a este esquema puede dividirse todo. Más aún, parece que no sea menester aquí división alguna, estando todo dividido ya de suyo en las dos partes integrantes del ente, y dividido cabalmente: el "ser ahí" no pasa nunca a "ser así", no puede por su parte comprenderse, en manera alguna ni bajo punto de vista alguno, como "ser así"; y el "ser así" no pasa jamás a "ser ahí", no es reducible, en manera alguna, al "ser ahí".

De esta manera se hace de la distinción una separación, y una separación radical, óntica, absoluta. Y por lo pronto todo parece hablar en favor de que así es efectivamente. Es una serie entera de argumentos los que suelen entrar en juego aquí. A continuación se indican los de más peso entre ellos.

1. Todo "ser así" conviene a un "ente ahí". No flota en el aire, supone un sustrato "al" que está adherido. Se comprende, por ende, el "ser así" simplemente como cualidad —aunque en el más amplio sentido—, el "ser ahí" como sustrato de la cualidad. El "ser ahí" equivale entonces a la οὐσία aristotélica, de la que penden las restantes categorías; y éstas corresponden en conjunto al "ser así". Ahora bien, las cualidades no pasan nunca a ser su sustrato, siguen siendo siempre algo "en" él. Y los sustratos, por su parte, no pueden volverse nunca cualidades de nada; sólo pueden servir de base, no adherirse. El "ser ahí" y el "ser así" no se confunden, pues, jamás entre sí con todo y lo apretado de su referencia mutua.

2. La indiferencia recíproca del "ser así" y el "ser ahí" tocada antes, puede trasportarse sin dificultad de la esfera de la proposición a la cosa misma. Al "ser así" le es del todo indiferente el que "lo que es así" exista o no. Aun cuando "no haya" la cosa, no deja de estar cualificada "así". Y lo mismo el "ser ahí": no se convierte en un "no ser ahí" porque le falte un determinado "ser así". El "ser ahí" es, al parecer, tan "contingente" o externo al "ser así" como éste a él. Se vuelve, pues, a la antigua idea de que necesario es sólo lo esencial; pero esta necesidad esencial queda restringida exclusivamente al lado de la *essentia*, sin alcanzar a la existencia. La distinción de la modalidad separa, pues, el "ser ahí" y el "ser así".

3. El argumento modal puede llevarse aun más lejos. Las esencias, vistas desde lo realmente existente, parecen una mera posibilidad; el nudo "ser así" sería, pues, un ser meramente posible. El "ser ahí" tiene, por el contrario, el carácter de la efectividad. Si ahora se entiende lo posible en el sentido de la escolástica, como aquello que puede ser tanto como no ser,

y lo efectivo como aquello que sólo es y no "no es", se sigue que el "ser así" está separado del "ser ahí" ya por el modo de ser.

b) Argumentos lógicos y gnoseológicos

A las consideraciones ontológicas se añaden las tomadas de la lógica y la teoría del conocimiento. Sin duda traen consigo las aporías de la *intentio obliqua*, pero sin embargo pretenden alcanzar el ente.

1. La serie de las determinaciones que constituyen el contenido de un ente es lo que hay de definible en él. Su integridad constituiría la definición total. Ésta sólo se extiende, pues, al "ser así". El "ser ahí" queda excluído de ella. El "ser ahí" no sólo es lo indefinible en algo dado, sino que aun cuando se quisiera añadirlo a las partes determinantes, no les añadiría nada.

2. Bien conocida es la división de los juicios en juicios de "ser así" y juicios de "ser ahí", es decir, en aquellos que según la forma "S es P" enuncian un contenido y aquellos que sólo enuncian el ser. Estos últimos ostentan la forma "S es", o bien "hay un S", y desempeñan bajo el nombre de juicios existenciales un importante papel en la metafísica; así, por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios tienen por meta un puro juicio existencial.

Ahora bien, estos dos tipos de juicio son, como es patente, radicalmente distintos. Entre ellos no hay transición. Pero como el juicio es, por su sentido, pura expresión del ser —como lo prueba, en efecto, el ser predicativo, el "es"—, es forzoso admitir que a la radical oposición de los juicios responde una radical oposición del ser.

3. La teoría del conocimiento hace la distinción de conocimiento *a priori* y conocimiento *a posteriori*. No es necesario referirla, a la manera kantiana, a la intuición y el pensamiento. Aun sin esto, es indiscutible que sólo hay conocimiento *a priori* del "ser así" de los objetos, mientras que el conocimiento *a posteriori* se extiende al "ser ahí" y al "ser así". El lado del "ser ahí" entero, sólo es cognoscible, pues, *a posteriori*. Mas como el objeto del conocimiento ha de tener un ser supraobjetivo, se trasporta la oposición de los elementos del conocimiento a este ser, haciendo que el "ser ahí" y el "ser así" se presenten en él como momentos heterogéneos.

4. Puede quedar indeciso si el "ser ahí" de algo es apre-

hensible sin ninguna determinación de contenido. Pero sin duda hay un tipo del saber que se extiende al "ser así" solo y deja abierto el "ser ahí". De esta especie es todo conocimiento riguroso de lo general, todo conocimiento de leyes. Pues aun cuando aquí se den previamente como existentes ciertos casos singulares, la generalidad como tal abarca fundamentalmente una infinidad de otros casos cuya existencia no se aprehende, en absoluto, simultáneamente. En la generalidad conocida sólo está dado el lugar vacío de posibles casos reales, no éstos mismos. En virtud de esto, surge la apariencia de que el "ser así" de las cosas reales —o sea, el conjunto de sus determinaciones, cualidades, distinciones y referencias— no sería nada real en ellas. Para lo propiamente real quedaría sólo su "ser ahí"

c) Agudizaciones metafísicas

1. Con una interpretación parcial, se puede leer algo semejante hasta en la *Crítica de la Razón Pura*. Según Kant, en efecto, podemos muy bien saber de la existencia de las cosas en sí, pero no de su "constitución". No consienten que sea de otra manera las formas de la sensibilidad y del entendimiento. Lo que resulta cognoscible en el espacio y en el tiempo bajo conceptos del entendimiento, es sólo "fenómeno". Si se parte, pues, de que solas las "cosas en sí" constituyen el ente en sentido riguroso, viene la tesis de Kant, ontológicamente expresada, a parar en que sólo el "ser ahí" del ente en sí es cognoscible, pero no su "ser así". O en otros términos: el "ser así" de las cosas que conocemos tiene sólo el tipo de un ser para nosotros; su "ser ahí" es, por el contrario, ser en sí.

2. Con la tesis inversa llega Max Scheler a un resultado parecido. Según él, es cognoscible justo sólo el "ser así" de las cosas reales, mientras que su "ser ahí" en cuanto tal es incognoscible. La base de esto es el concepto fenomenológico de conciencia, que entiende por "conocimiento" un ser de los objetos en la conciencia (Scheler dice *in mente*). Mas como sustancias con una existencia independiente no pueden entrar, patentemente, en la conciencia, sigue la tesis diciendo: sólo el lado del "ser así" de las cosas entra en la *mens*, el "ser ahí" permanece insuperablemente *extra mentem*.

Según esta concepción, es la "cosa" tan sólo un objeto del sujeto organizado de determinada manera y perteneciente al mundo circundante de éste. Sólo existe, pues, en referencia a tal sujeto. Esta referencia la llama Scheler "relatividad exis-

tencial". Pero la expresión induce a error. Pues como justo las determinaciones de los objetos del mundo circundante son dependientes de la organización del sujeto, la referencia es mucho más relatividad del "ser así" que relatividad del "ser ahí". El "ser así" aprehendido en las cosas no es, justo, el del ente en sí, sino que sólo existe "para nosotros". Y esto quiere decir, en rigurosa consecuencia, que sólo existe *in mente*.

Esta consecuencia es inevitable aquí. Se encuentra indicada ocasionalmente también en Scheler, aunque sin que éste mismo la mantenga rigurosamente. Si se admite su validez, puede reducirse la relación a una elegante fórmula: el "ser así" de las cosas reales existe *in mente*, su "ser ahí" existe *extra mentem*.

Aquí se ha llevado a cabo mucho más radicalmente de lo que podían los argumentos ontológicos, la división del objeto del conocimiento, llegando a extremos nominalistas. El límite de la subjetividad se desliza entre "el ser ahí" y el "ser así" de las cosas reales. No hay cosa del mundo que, según esto, sea ya algo coherente en sí y dotado de unidad: su existencia es existencia en sí, pero su forma es mero asunto de la representación. O con otro giro: tales como son en sí, no tendrían las cosas reales determinación alguna, ni cualidad alguna; y tal como están determinadas y cualificadas, no podrían existir en sí.

d) Concepción errónea de los conceptos "in mente" y "extra mentem"

Los argumentos enumerados no son unas inofensivas exageraciones que pudieran admitirse con sólo algunos retoques. Tienen una coherencia demasiado orgánica. Forman sólo diversas facetas de una misma tendencia parcial y desmesurada de las teorías a disolver el objeto de la ontología, presentando a ésta misma como carente de objeto.

No es por ello superfluo someter estos argumentos a un examen. Mas ya los primeros pasos de un examen muestran que hay en ellos toda una calderada de errores. Pero el descubrimiento de estos errores no puede hacerse de un golpe, sino sólo paso a paso. Y como tampoco puede llevarse a cabo sin desarrollar a la vez la relación efectiva entre el "ser ahí" y el "ser así", pasa sin solución de continuidad a la exposición positiva del asunto.

Una distinción sólo es practicable aquí entre los extravíos groseros y las incongruencias escondidas mucho más hondo.

Es palmario que en estas últimas está lo realmente serio de la investigación, mientras que los primeros pueden despacharse con relativa facilidad. En algunos casos se tiene la *deductio ad absurdum* ya al más ligero contacto. Son las construcciones artificiales que no brotan de la consecuencia en el problema, sino que se edifican por amor a una posición. Y de suyo se comprende que primero tienen que destruirse éstas. En contraste con la serie de los argumentos aducidos, tendrá, pues, que seguir la crítica en conjunto el camino inverso.

1. Ante todo hay que arreglar las cuentas con el último de los puntos aducidos (*c* 2). Si el "ser así" existiera *in mente*, pero el "ser ahí" *extra mentem*, no sólo estarían ambos separados, sino que ni siquiera podría ya decirse que fuesen concernientes ambos a un mismo ente. El "ser así", en efecto, sólo podría ser el de la representación —el del contenido de la conciencia conformado por la objeción—, mientras que el "ser ahí" sería el del objeto, y no por cierto el del intencional, sino el del objeto que es en sí. Como, pues, el ente en sí estaría cualificado, según el supuesto de la teoría, de distinta manera que el contenido de la conciencia que lo representa, él mismo ha de tener un "ser así"; si no, no cabría hablar de estar cualificado de distinta manera. Pero si sólo *in mente* hubiera un "ser así" de las cosas reales, no podría tener el ser en sí además un "ser así". Tampoco podría estar, pues, cualificado de distinta manera.

2. Si a pesar de todo se toma en serio el que las cosas reales tales cuales son en sí no tienen "ser así", sucumbe toda distinción de contenido entre ellas. Tendrían que ser todas iguales entre sí, a saber, igualmente indeterminadas. Pues toda determinación y toda diferencia es cosa del "ser así". Lo que les quedaría, sería el nudo "ser ahí" sin determinación; y éste es en todas el mismo. Sólo para la conciencia, es a saber, en su representación de las cosas reales, existiría la multiplicidad. Pero justo esto sería un error. Éste se hallaría ya en el mero hacer diferencias. Pues las cosas reales no podrían tener diferencia alguna.

3. El contrasentido de estas consecuencias salta tanto a la vista, que se busca sin querer una fuente de error. Se la encuentra en una especie de falso juego con los conceptos "*in mente*" y "*extra mentem*". Estos dos conceptos se hallan sin duda en oposición, pero de ninguna manera en contradicción. No se excluyen. Lo que existe en sí o independientemente del sujeto, puede muy bien retornar en la conciencia. Y lo que la

conciencia se representa de una manera determinada, puede muy bien existir también en sí con justo esta determinación. De otra suerte sería cosa de imposibilidad el que la representación acertase a dar con lo representado. Y esto querría decir que el conocimiento sería cosa de imposibilidad.

4. Muy bien puede, pues, ocurrir algo al par *in mente* y *extra mentem*. Y encima, esto es válido tanto del "ser así" como del "ser ahí" del algo. No es verdad que no pueda conocerse el "ser ahí" de las cosas reales. No sólo se le conoce y representa muy concretamente, sino que en el conocimiento se lo distingue de la manera más precisa del "no ser ahí". Muy bien ocurre, pues, asimismo *in mente*. Y no es verdad que el "ser así" conocido y representado no pueda existir también en las cosas reales tales como son en sí. La representación puede sin duda errar, pero también puede patentemente acertar. Y justo este acertar es lo que llamamos conocimiento. El "ser así" ocurre muy bien, pues, asimismo *extra mentem*.

Un error semejante lo cometió ya el nominalismo. Tenía razón en afirmar un ser *post rem* de los universales. Pues los posee la conciencia. Pero no tenía razón en negarles por esta causa el ser *in rebus*. Pues si no, no podría la conciencia abstraerlos de los casos reales singulares. Para esto es necesario que estén ya en ellos de alguna manera. También aquí hay ya en el fondo algo de la errónea idea de que se excluyan "*post rem*" e "*in re*"

c) Falsa aplicación de los conceptos kantianos

Apenas menos erróneo, sólo menos grosero, es el argumento que cree apoyarse en Kant (*c* 1). La constitución de las "cosas en sí" es incognoscible. Esta tesis pisa aún firmemente en suelo kantiano. También podría en rigor añadirse: cognoscible es a lo sumo su "ser ahí". Con esto se habría trazado entre el "ser así" y el "ser ahí" tan sólo un límite del conocimiento, no un límite del ser. Pues Kant no admite duda alguna acerca de que las cosas en sí tengan también su determinación y no están ahí en una difusa indeterminación. Kant justamente no confunde el ser y el ser cognoscible. De ello da testimonio inequívoco la idea de las incognoscibles cosas en sí.

Lo torcido se introduce únicamente cuando se pone toda determinación del lado del fenómeno y toda existencia del lado de la cosa en sí. Entonces parece que el "ser así" en cuanto tal hubiera de significar un mero ser para nosotros y el "ser ahí",

por el contrario, un ser en sí. Y únicamente con esto se traza la raya de separación por en medio de las cosas reales —tanto de las empíricamente reales, que son fenómenos, cuanto de las cosas en sí. Pero acerca de ambas es la consecuencia lo menos kantiana posible.

El que las cosas en sí tengan también un "ser ahí" es el supuesto tácito, pero patentemente comprensible de suyo, de todos los giros kantianos que hablan de la imposibilidad de conocerlas. "Qué" sean ellas no es apresable bajo las formas de nuestra intuición y de nuestro entendimiento. Pero la existencia de un "qué" no es, en absoluto, cuestión. Y lo mismo es con el "ser ahí". Éste no está en manera alguna reservado a las cosas en sí. Hay también un "ser ahí" empírico en el fenómeno. Precisamente el término "ser ahí" es usado por Kant justo para la realidad empírica. El "ser ahí de las cosas fuera de mí", en la "refutación del idealismo", no mienta, en absoluto, el de las cosas en sí. Pero sin embargo mienta algo distinto del "ser así" de las cosas empíricas.

En ningún caso se puede, pues, apelar a Kant cuando se entiende el "ser ahí" como ser en sí y el "ser así" como mero ser para nosotros. No carece de importancia el poner en claro que semejante cosa no puede pensarse sin contradicción en conceptos kantianos. Pero más importante aún es, sin apelar a la autoridad histórica, lograr la claridad acerca de la razón por la cual tampoco es ello posible fundamentalmente y renunciando a toda consideración de conceptos tradicionales.

El error está, en efecto, más hondo. Radica en una concepción del "ser ahí" que le da una primacía óntica sobre el "ser así": verdadero ser en sí es sólo el "ser ahí" o el existir en cuanto tal. La existencia no puede enunciarse de las cualidades. Pero el "ser así" de las cosas reales consiste en sus cualidades, así como en todo lo que tiene igual rango en el ser que éstas, a saber, las relaciones, conexiones, o dependencias de toda especie. Esto querría decir, pues, que el "ser así" de las cosas reales no sólo no "es" existencia, sino que tampoco "tiene" existencia. La existencia conviene ciertamente a las cosas reales. Pero sólo concierne al lado del "ser ahí" en ellas, no al del "ser así".

Pero justo esta valoración del "ser ahí" como lado preferente del ente es el prejuicio. Tal valoración procede de la relación escolástica entre *existentia* y *actualitas*, y no puede menos de sucumbir con ella. No es verdad que el "ser así" de las cosas reales no forme parte de la efectividad real de éstas (o de ellas

como *actu entia)*. Antes bien, tiene incluso un "ser ahí" *en ellas*. Decimos que las cualidades existen "en" las cosas; y queremos decir que se encuentran efectivamente en ellas, no colgadas de ellas, digámoslo así, por el conocimiento. Pero el "ser ahí" de las cosas es "ser ahí" de las cosas que "son así", no de una cosa abstracta (existencia en general) sin determinación. Justamente a esta última no podría atribuirse ningún "ser ahí". Y como con las cosas reales, así es también con todos los demás entes.

No es, pues, verdad que el "ser así" no tenga existencia. Más bien podría decirse que el "ente así" es justamente el único existente. Y tampoco es verdad que el "ser ahí" sea el verdadero ser en sí. El "ser ahí" no tiene sobre el "ser así" primacía alguna en el ser. Como justamente es el ente lo único que puede tener "ser ahí", es forzoso poder decir con el mismo derecho que su "ser así" es un genuino ser en sí. El peso de una bola (una parte integrante de su "ser así") tiene la misma manera de ser que la bola misma. Y si la bola tiene "ser ahí", también su peso tiene el mismo "ser ahí". Si no tiene este "ser ahí", tampoco conviene a la bola, es decir, tampoco es su peso.

Dicho en general: un "ser así" al que no convenga un "ser ahí" en algo, no es, en absoluto, el "ser así" de este algo.

CAPÍTULO 13

SUPRESIÓN DE LA SEPARACIÓN

a) EL CONOCIMIENTO DE LAS LEYES Y LA EXISTENCIA DE LOS CASOS

Después de despachar las malas inteligencias groseras, se trata de acercarse a los argumentos serios. Entre ellos están los gnoseológicos bastante cerca aún de la superficie.

Uno de ellos (cap. 12 *b* 4) apela al conocimiento de lo general, en especial al de las leyes. Aquí es halla aprehendido el "ser así" de una serie infinita de casos, pero no el "ser ahí" de éstos. Tan sólo está dado el lugar vacío de los posibles casos reales, no éstos mismos. Mas si puede conocerse el "ser así" sin el "ser ahí", parece seguirse que tampoco tenga efectivamente un "ser ahí".

En este argumento hay algo preciso perfectamente bien

visto. La posibilidad de conocer las leyes de algo dentro de ciertos límites, mientras permanece desconocido el "ser ahí" del algo, es un hecho no sólo indiscutible, sino también sumamente sorprendente. Una vez que se está convencido de él, se siente la inclinación a ver en este fenómeno del conocimiento la verdadera raíz de la separación del "ser ahí" y del "ser así" que se ha hecho usual. Desde Platón se han apoyado en este fenómeno todas las teorías de las ideas, de la forma y de la esencia.

La cuestión es sólo si se ha interpretado de una manera ontológicamente satisfactoria el fenómeno. Y aquí justo está el error. Es el mismo error que se descubrió en las concepciones reflejas del ente (cap. 9 *b)*: se toma erróneamente el límite del conocimiento por un límite del ser. Se piensa que porque no puede conocerse la existencia de una serie de casos que va hasta el infinito, tampoco tienen existencia los casos mismos; pero como se conoce simultáneamente su "ser así", hay patentemente este "ser así". Hay, pues, un "ser así" de lo no existente.

Este razonamiento es un paralogismo. No puede negarse en manera alguna la existencia de los casos desconocidos. Ya no por razones gnoseológicas. Si no, no tendría realmente ningún sentido que la ciencia, cuando ha aprehendido por adelantado una ley —o simplemente la admite a título de hipótesis—, busque a continuación los casos reales. No lo hace a buen seguro para disponer empíricamente de la serie completa, pues ésta no entra en cuestión, sino sólo para alcanzar la verificación de lo que todavía está en cuestión sobre la base de casos característicos. Pero esto es ya demostrativo de que está cierta por anticipado de la existencia de tales casos. La ciencia no hace, pues, del límite del conocimiento un límite del ser. En esto sigue fielmente la actitud natural. Únicamente las teorías especulativas invierten la relación.

Lo que quiere decir el conocimiento de las leyes cuando extiende el "ser así" conocido en el caso singular a una serie infinita de casos, no es, pues, en absoluto, lo que afirma el argumento. No quiere decir, en absoluto, el "ser así" general de casos no existentes, sino el de casos existentes. Nada se altera en esto por la circunstancia de que no conste la existencia de los últimos, ni pueda constar en su totalidad. Igualmente, nada de ello se altera por el hecho de que la mayoría de estos casos pertenezcan al pasado y al futuro, o sea, que en parte ya no existan efectivamente, en parte aún no existan efectivamente. Pues no se quiere decir, en absoluto, que tengan que existir todos a la vez en la accidentalidad de un determinado ahora.

Lo pasado es, antes bien, algo que existió a su tiempo, y lo futuro es algo que existirá al suyo. Y este haber existido y llegar a existir es la misma existencia que el existir presente. Es un error reservar la existencia al presente exclusivamente. Y aun cuando quisiera hacerse la errónea reserva, no podría negarse que los casos pasados han tenido todos su ahora y han existido en él, mientras que los futuros lo tendrán todos y existirán en él.

b) Lo gnoseológicamente desconcertante en el conocimiento "a priori"

Todo esto debiera ser realmente comprensible de suyo. Esta comprensibilidad sólo se ha perdido porque hemos abandonado la actitud natural ante el mundo, reemplazándola por la refleja. Es una prueba de cuánto para la ontología depende todo de recuperar la *intentio recta*.

Desconcertante sigue siendo, en la esencia del conocimiento de leyes, aun después de llevar a cabo la rectificación, la exclusividad con que se dirige al "ser así". El trasfondo gnoseológico de esta última se halla en la esencia de lo *a priori*. Con esto pasa el problema a otro punto discutible (cap. 12 *b* 3). Conocimiento del "ser ahí" sólo lo hay *a posteriori*; el conocimiento *a priori* aprehende sólo el "ser así".

También esto puede aceptarse como un hecho, al menos por lo pronto. Tan sólo se pregunta si de ello se sigue que el "ser ahí" y el "ser así" sean partes separables del "ente en cuanto ente".

1. Lo que primero salta a la vista es la circunstancia de que la discusión del conocimiento de leyes hecha anteriormente se trasporta sin más al elemento apriorístico de todo conocimiento. El conocimiento *a priori*, allí donde se hace una preparación de él puramente como tal, o sea, donde se lo desprende como elemento del todo del conocimiento, tiene justo la forma de lo general. Es conocimiento de leyes, o como lo entienden concepciones más antiguas, puro conocimiento de formas. Se sigue, pues, que la existencia de los infinitos casos que él prevé, está supuesta justamente en él. Nada altera en esto el que no la conozca a ella misma y en cuanto tal. El "ser ahí" desconocido no es, en nada, menos "ser ahí" que el conocido.

2. En el campo del conocimiento real (conocimiento del ente real) no ocurre aislado del conocimiento apriorístico. Donde se lo aísla artificialmente, como sin duda sucede en ciertas

teorías, deja de tener carácter de conocimiento —validez objetiva— y pasa a ser especulación o libre juego de combinación. Aquí hay que mantener firme la conquista de la *Crítica de la Razón Pura*, de que ningún operar con "conceptos puros del entendimiento" puede aspirar a la validez objetiva sino en el campo de la "experiencia posible" y en constante referencia a ésta.

Distinto sería si nuestro entendimiento fuese un entendimiento "intuitivo". El sentido de este distingo kantiano, referido a nuestro problema, es justamente éste: distinto sería si el elemento apriorístico de nuestro conocimiento, incluso puramente para sí, sin ayuda de la experiencia, pudiera aprehender el "ser ahí" de las cosas. La consecuencia es contundente: sólo hay conocimiento apriorístico en la medida en que es accesible al aposteriorístico el "ser ahí" de los casos. No es, pues, en absoluto, conocimiento de casos "no entes ahí", sino sólo de casos "entes ahí".

3. Con el conocimiento ideal es distinto. En general es sólo apriorístico. No hay un conocimiento *a posteriori* del ser ideal. Conocer *a posteriori* quiere decir "conocer partiendo del caso singular", pero el ser ideal no tiene casos singulares. En lo que toca a la existencia ideal —digamos a la existencia matemática—, está siempre dada con el "ser así", y encima dada también *a priori*. De esto habrá que dar cuenta aún. Pero en todo caso, menos aquí que en ninguna parte puede hablarse de separación del "ser así" respecto del "ser ahí".

4. La presunta separación en el dominio del conocimiento real se apoyaba en estas dos tesis: conocimiento del "ser ahí" lo hay sólo *a posteriori* y el conocimiento *a priori* sólo aprehende el "ser así". Pero obsérvese que estas dos tesis no son reversibles. No puede decirse que *a posteriori* haya sólo conocimiento del "ser ahí"; ya la percepción primitiva de cosas reales es rica en determinaciones de contenido. Y tampoco puede decirse que el "ser así" de una cosa lo aprehenda sólo el conocimiento *a priori*. Antes bien, es patente que al "ser así" de las cosas reales tiene el conocimiento ambos accesos, al "ser ahí" sólo uno, el aposteriorístico. Así, pues, la oposición ontológica entre el "ser ahí" y el "ser así" y la gnoseológica entre lo *a posteriori* y lo *a priori* no son siquiera paralelas, ni mucho menos coinciden en su contenido. De la última no cabría, pues, derivar una raya de separación en la primera, ni siquiera en el caso de que cosa semejante se encontrara efectivamente en la estructura del conocimiento.

5. Finalmente, no tienen las dos tesis aducidas ni siquiera una validez estricta, sino sólo condicional. Sólo inmediatamente es el conocimiento *a priori* puro conocimiento del "ser así". Mediatamente se extiende a todo lo cognoscible, así pues también a la existencia en cuanto tal. Lo que quiere decir "mediatamente" es muy fácil de decir: es una expresión exacta dondequiera que el elemento apriorístico del conocimiento es el término intermedio; dondequiera, pues, que sobre la base de datos empíricos se comprende "por medio" del conocimiento de leyes que tiene que existir algo no directamente experimentable.

Así se calculó la existencia del Compañero de Sirio por la curva de movimiento observada en la estrella principal. Así sabe el médico, por el síntoma de la enfermedad, de la presencia de la causa. Sin punto de partida aposteriorístico no se conoce aquí absolutamente nada; pero con él se conoce *a priori* el "ser ahí" de algo.

c) El torcido patrón de medida de la definibilidad

Verdad es que la definición de una cosa concierne sólo a su "ser así"; que el "ser ahí" en cuanto tal queda fuera de ella (cap. 12 *b* 1). Sin duda habría que añadir que nunca contiene sino una parte del "ser así", a saber, lo esencial o lo que por tal se tiene. Sin embargo, es radicalmente susceptible de toda ampliación, y puede extenderse muy bien en los casos simples al "ser así" entero. Pero aun dentro de la más ideal totalidad, seguiría quedando el "ser ahí" más allá de ella.

Esto parece al pronto querer decir poco. ¿Por qué habría de ser en un ente definible todo? ¿Quién se jactaría de definir los procesos de la vida, o el automovimiento del ser vivo, o bien los sentimientos del alma humana? Pero fácilmente se ve que la cosa no es tan sencilla. Son cosas distintas el que tan sólo la inapresabilidad, fugacidad o complejidad de la cosa ponga un límite a la definibilidad, y el que lo haga el simple y lapidario elemento del ser que es la existencia. En el primer caso está la razón en el conocer, o también en la grosería del material conceptual; y entonces hay por lo menos en principio la posibilidad de ir más adelante. Pero en el último caso parece estar la razón en el lado del ser; en todo caso es el límite un límite absoluto.

Sin embargo, aun cuando esté en el ente la razón para que aparezca el límite, de ello no se sigue aún que sea un verdadero

límite del ser. Puede pasar exactamente lo mismo que con el límite de la cognoscibilidad, que tampoco es un límite del ser, sino que sólo señala el alcance de la objetabilidad en el ente, mientras que el ente mismo permanece indiferente a él. Así puede decirse del límite de la definibilidad —incluso cuando fuera absoluto— tan sólo que es el límite de lo apresable lógicamente en el ente. La existencia es justo algo radicalmente alógico. Pero la distinción de lo lógico y lo alógico no es una distinción del ser.

A esto se añade una segunda cosa. No es precisamente que toda forma especial de "ser ahí" sea lógicamente indefinible. Si se toma el ejemplo kantiano de los cien táleros, su existencia en mi bolsillo puede muy bien entrar en la definición. Una manera especial de "ser ahí" se acerca justo al "ser así", y puede en principio incluirse en éste; en este caso consiste en el ser mío. Esto da que pensar, y lo da en la dirección inversa al fenómeno del límite toscamente apresado.

De hecho, no hay en el mundo el nudo y general "ser ahí". Es siempre un "ser ahí" de determinada especie, y esto significa un "ser ahí" en determinadas relaciones, un estar en determinada relación a algo. Sin duda el "ser ahí" del algo al que está en relación, está siempre supuesto en ésta. Pero sobre la base de este supuesto cabe perfectamente introducir en la definición el determinado "ser ahí" de lo *definiendum*. Con esto queda incluído mediatamente también el "ser ahí" general.

La consecuencia es: la limitación de la definibilidad no sólo permite concluir una separación del "ser ahí" y el "ser así", antes bien prueba que tampoco el límite de lo lógico es un límite estricto. Más aún, parece que aquí se deje captar una especie de tránsito continuo del "ser así" al "ser ahí" (y a la inversa), tal como el ser mío puede considerarse sin dificultad perteneciente al "ser así". La única cuestión es la de si esto es un desplazamiento meramente lógico u óntico. Si la verdad fuese esto último, se habría invertido de raíz la situación. El "ser así" y el "ser ahí" especial se habrían relativizado mutuamente en el ente mismo, y el "ser así" general formaría sólo un caso límite abstracto.

CAPÍTULO 14

LOS TIPOS DE JUICIOS Y LA POSIBILIDAD DE REDUCIR UNO A OTRO

a) LA POSICIÓN ESPECIAL DEL JUICIO EXISTENCIAL Y EL "ESSE PRAEDICATIVUM"

Para lo que el concepto no apresa, el nudo "ser ahí", tiene espacio el juicio. La forma en que éste enuncia el "ser ahí", es el juicio existencial del tipo "S es". El hecho de este tipo de juicio —como un segundo y especial tipo junto al juicio de "ser así": "S es P"— es sin duda un motivo capital de la distinción ontológica del "ser ahí" y el "ser así" (*cf.* cap. 12 *b* 2). Pero ¿ante qué clase de fenómeno lógico se está realmente aquí?

Es verdad que todos los juicios pueden dividirse en estos dos tipos; es más, puede llevarse la división hasta las formas más especiales de los juicios —hasta las diferencias de cantidad, hasta el negativo, hasta el hipotético y el disyuntivo, hasta el problemático y el apodíctico. Pero no es verdad que no haya transición entre el juicio de "ser así" y el juicio de "ser ahí"; ni tampoco es verdad que a la distinción formal de los tipos de juicio corresponda una separación óntica de los momentos del ser.

Esto suena al pronto como increíble. La tradición lógica se opone cerradamente a ello como un muro. La posición especial de los juicios existenciales está certificada por una forma especial y propia. ¿Cómo podría anularse?

Pero justo esto es el punto discutible. La forma lógica no es en absoluto lo decisivo por respecto al contenido de ser de los juicios. Se olvida, por la aparente independencia de las relaciones formales, que los juicios tienen un contenido de ser, más aún, que su carácter enunciativo consiste justo en que "lo" enuncian. No es un azar que la forma verbal de la enunciación sea una forma del ser —el "es", la cópula. Es erróneo tratar la cópula como cosa secundaria en el juicio. Es lógicamente lo capital, el signo de la enunciación en cuanto tal, el *signum* del convenir o no convenir (del ὑπάρχειν aristotélico). Es la portadora del *esse praedicativum*.

Hay que despejar aquí un montón de errores de las teorías lógicas. Pongamos aquí sólo unos ejemplos. No es verdad que

sólo la cualidad y la modalidad de los juicios pendan de la cópula; también la cantidad y la relación tienen su raíz en ella. En la distinción del "es" y el "no es" se manifiesta así inmediatamente; e igual en la distinción del "puede ser", el "es" y el "tiene que ser". Pero basta ahondar un poco en la esencia del ser predicativo —es decir, hacer aquello que omiten las teorías formales— para ver que también la relación disyuntiva y la hipotética penden de la cópula y que ambas son transformaciones del "es". En el "es o — o" puede verse esto aún directamente; en el "si — entonces" está encubierto por la forma verbal, pero puede ponerse de manifiesto tan pronto como se reflexiona sobre el sentido del ser en el ser dependiente, que es un sentido muy especial. Y por lo que toca a la cantidad, no hay nada más erróneo que ponerla en el S. Pues no se trata de si son "todos los S" juntos o sólo "algunos", sino de si todos "son P" o sólo algunos "son P". Si el juicio dice que P "conviene" a S, es patente que la diferencia de cantidad está únicamente en si el "convenir" mismo es universal o particular.

Si después de borrar los errores formalistas, se parte del sentido primario del *esse praedicativum*, caduca también la oposición entre los juicios de "ser ahí" y los juicios de "ser así". De ello cabe convencerse con las consideraciones siguientes.

b) Reducción de los juicios de "ser ahí" a juicios de "ser así"

El juicio existencial no se diferencia del tipo normal del juicio de "ser así" en manera alguna exclusivamente por la forma verbal, sino también por la lógica. Pero tampoco la forma lógica es idéntica al contenido de ser predicativo del juicio. Si se contrapone "S a P", se obtiene por la forma otro juicio: "no-P es S". Ésta es la razón por la que la lógica formal declara la contraposición una forma de raciocinio. Contra esto se ha objetado siempre con razón: aquí no se enuncia en la conclusión nada nuevo, se trata sólo de una transformación del mismo contenido de ser predicativo. Que todos los S son P quiere decir justo que nada que no sea P es S. Con esto no se hace justicia a la consecuencia de las formas. Pero en el sentido del contenido de ser tiene razón el argumento.

Exactamente así es con la diversidad formal del juicio de "ser ahí" y el juicio de "ser así". La forma "S es", que predica la existencia, puede reducirse en todo momento y sin alteración del contenido de ser predicativo a la forma "S es P" —exactamente así como el juicio "a" se reduce por contrapo-

sición al juicio "e" equivalente. Basta para ello resolver el juicio de "ser ahí" en su pleno contenido de ser. "S es" no quiere decir, en efecto, un juicio incompleto, un juicio al que le falte el P; ello no sería en absoluto un juicio. Tampoco quiere decir que S sea una cosa cualquiera, un "qué" indeterminado, sino justamente que es algo muy determinado, a saber, un ente. Lo que aquí se predica es el "ser ahí", la existencia. El juicio en la plenitud de su forma diría "S es ente" o "S es existente". Lo no expreso en la forma elíptica, pero predicado perfectamente, es la existencia.

La posibilidad de enunciar la existencia será maravillosa o no; el hecho es que se enuncia, y encima sin ambigüedad alguna. Pero que la forma de este juicio sea una forma elíptica, estriba en la ambigüedad de la palabra "es". Ésta puede significar la cópula, pero puede significar también la existencia; en este último caso aparece también la cópula dentro de la forma verbal.

Si no fuese así, tendría que ser la cópula del "S es P" intercambiable con el predicado de "S es". Entonces no habría diferencia alguna en el ser predicativo entre "es" y "es". Pero esto pugna contra el sentido de los dos juicios. El "es" como señal del convenir es esencialmente diverso del "es" como predicado existencial.

Los juicios de "ser ahí" son diversos de los juicios de "ser así" sólo por la forma lógica. Por el contenido de ser enunciado pertenecen sin restricción al tipo básico y explícito del juicio. Pero éste es el del juicio de "ser así". Esta denominación se revela ahora sin duda como parcial. No sólo, pues, no existe razón alguna para concluir, partiendo de los juicios, un límite óntico entre el "ser así" y el "ser ahí", sino que ni siquiera lógicamente existe en los juicios mismos —en su contenido de ser predicativo— un límite semejante.

c) Enunciados de "ser ahí" nudos y puestos en relación

A los fines de una mera refutación de un argumento, podría bastar lo dicho. El argumento se apoyaba en un supuesto erróneo, el error está descubierto, el argumento ha sucumbido. Pero después de haber dirigido la vista hasta tan lejos, se abre otra perspectiva, que en un principio no era de presumir. Debemos seguirla un paso más.

Parece, en efecto, que la posibilidad de reducir los tipos de juicios sea recíproca, o que no sólo el juicio de "ser ahí" pueda

trasformarse en un juicio de "ser así", sino también éste en un juicio de "ser ahí", sin que se altere el contenido del ser predicativo. De hecho puede probarse esto, si es posible lograr dirigir la vista puramente al ser del enunciado, sin dejarse extraviar por el fracaso de la forma verbal. Pues aquí toman justo las proposiciones formas que no pueden menos de parecer arbitrarias y artificiales comparadas con el lenguaje vulgar. Pero no se olvide que el lenguaje vulgar está adaptado sólo a las necesidades de la vida, no a las cuestiones de la lógica.

Considérese la serie de las proposiciones: "el pizarrón es rectangular" — "el pizarrón tiene cuatro ángulos" — "en el pizarrón hay cuatro ángulos" — "los cuatro ángulos del pizarrón son". Las dos primeras proposiciones presentan el tipo del juicio de "ser así", la última el del juicio de "ser ahí". En la primera es el "es" cópula. En la última es predicado de la existencia. Con todo, son las proposiciones equivalentes al contemplarlas exactamente. No se objete que nadie en el mundo dirá una proposición como la cuarta. No se trata de esto. Por lo demás, forma la tercera proposición claramente la forma de transición; y esto solo debía ya dar qué pensar. Lo importante aquí es sólo una cosa: el contenido del ser predicativo es el mismo. Pues ¿qué otra cosa quiere decir el ser rectangular el pizarrón, sino que hay en él cuatro ángulos, o que los ángulos de él tienen un "ser ahí"?

Aquí no puede hacerse el reparo de que "ser ahí en algo" no es el "ser ahí" puro y simple. El nudo "ser ahí" sólo ocurre en el mundo como caso límite abstracto. Todo "ser ahí" efectivo es un "ser ahí" determinado, o que se presenta en ciertas relaciones. En todos los enunciados de "ser ahí" es sólo tal "ser ahí" el afirmado, aun cuando no estén expresas también las relaciones. Pero aun cuando hubiera un nudo "ser ahí", el puesto en relaciones es el mismo "ser ahí". La existencia es indiferente a todo "en qué" y "a qué".

d) Reducción de los juicios de "ser así" a juicios de "ser ahí"

Si se tiene esto a la vista, puede decirse: todo juicio de "ser así" enuncia el "ser ahí" de algo en algo. Enuncia, por ejemplo, en los juicios de percepción de "ser ahí" del color, de la forma espacial, del tamaño, de la dureza, o bien de las partes —en una cosa. Un pensar muy preso de las cosas reales pudiera sin duda opinar aquí que el color, la forma o la dureza no tienen "ser ahí". Pero con ello sustancializa el "ser

ahí", reservándolo a las cosas. Y justo esto es el error. Si las cualidades de la cosa no tuviesen "ser ahí" alguno en ella o existencia en sentido estricto—, no estaría, en absoluto, la cosa existente cualificada efectivamente como lo está. Su "ser así" consiste en el "ser ahí" de las cualidades en ella —en el ocurrir éstas, en su estar, en su presencia, en ella. Las últimas expresiones no son nada más que perífrasis para el "ser ahí".

Expresado formalmente, quiere esto decir: todo juicio "S es P" puede trasformarse en un juicio "hay P en S", donde el "hay" expresa el "ser ahí". Todo juicio de "ser así" puede, pues, tomar la forma de un juicio de "ser ahí". Y si se junta esto al anterior resultado, el nuevo resultado es que ambos tipos de juicios son reducibles uno a otro. La reducibilidad es mutua.

No es un azar que esta disquisición sea ya más ontológica que lógica. El sentido del juicio y el contenido del ser predicativo están por esencia condicionados ontológicamente. La enunciación es justo por su sentido enunciación del ser y mienta un ente —aun cuando la reflexión lógico-formal prescinde de esto para sus propios fines. La adaptación del juicio a las condiciones del ser no es extrínseca al juicio. Si no, sería toda formación de un juicio un juego vacío del pensamiento.

De la relación aclarada entre los juicios de "ser ahí" y los de "ser así" no sólo no resulta, pues, una raya de separación óntica entre el "ser ahí" y el "ser así" del ente, pero ni siquiera nada semejante entre los tipos de juicios. Y de atenerse al misterioso lazo que liga la forma lógica con el ente —el mismo lazo que pretende anudar el argumento acabado de refutar—, el resultado es una perspectiva más amplia: como los juicios se reducen unos a otros, es de esperar que también en el "ente en cuanto ente" se reduzcan necesariamente una a otra las dos cosas que enuncian —el "ser ahí" y el "ser así". Y entonces surge la cuestión de qué sentido conserve aún propiamente la distinción del "ser ahí" y el "ser así".

Sección II

RELACIÓN ÓNTICAMENTE POSITIVA ENTRE EL "SER AHÍ" Y EL "SER ASÍ"

Capítulo 15

ANULACIÓN DEL ESPEJISMO ONTOLÓGICO

a) Mal uso ontológico de la categoría de sustrato

Los argumentos gnoseológicos y lógicos pertenecen sin duda a la *intentio obliqua*, siendo por lo tanto ontológicamente dudosos de antemano. Pero su refutación ha mostrado que en ellos está la íntima fuente del espejismo que oscurece la relación entre el "ser así" y el "ser ahí". Tenían por tanto que ser desmontados los primeros. Los argumentos ontológicos son sin duda los centrales, pero el extravío que de ellos parte es pequeño comparado con aquel espejismo, y puede remediarse fácilmente, cuando este espejismo ya no es un obstáculo para la vista.

He aquí en primer término el argumento de la sustratividad (cap. 12 *a* 1). Toma la relación como un adherir: el "ser ahí" es el sustrato de las cualidades; éstas constituyen el "ser así" de la cosa. Son algo "en" el "ser ahí", no éste algo "en" ellas. Ninguna de las dos cosas se reduce a la otra. Son momentos heterogéneos del ente. De esto infiere el argumento la separación del "ser ahí" y el "ser así". En ello hay de nuevo varios errores:

1. También momentos heterogéneos pueden penetrarse en la unidad de una formación. Así se penetran en la percepción de las cosas la forma y el color. Permanecen heterogéneos, no fluyen el uno en el otro, pero sin embargo están ahí esencialmente referidos uno a otro. También con el "ser ahí" y el "ser así" pudiera pasar cosa parecida.

2. Puede muy bien concebirse el "ser así" como el contrario de un sustrato; tiene el carácter de la forma, de la determinación, de la cualidad. Y referir éstas a algo informe como su soporte tiene por lo menos sentido. En la región de las cosas físicas se ha forjado para él el concepto de materia. A tal soporte estaría "adherido" todo lo que entra en el "ser así".

Pero el "ser ahí" no es, es absoluto, un soporte. No tiene ni el carácter de la materia, ni el del sustrato. No es ningún "ente" junto a otros entes o tras de ellos, o bajo ellos; tampoco, pues, nada "en" que pudiera tener su existencia algo distinto. Es, antes bien, la manera de ser del ente entero, como quiera que éste se halle compuesto. Si el ente consiste efectivamente en un sustrato con cualidades adheridas a éste, el "ser ahí" se extiende como manera de ser tanto a las cualidades como al sustrato. Y este último en nada es más que el primero un "ente ahí".

Hay, pues, en el argumento dos momentos que se cruzan entre sí oblicuamente —y que sin duda son ambos genuinos momentos ónticos—, pero que están confundidos uno con otro: la sustratividad del ser y la manera de ser. Aclarar la relación efectiva entre ellos, únicamente puede lograrse en un análisis de la categoría de sustrato. Ésta es una tarea mucho más especial y posterior. La manera de ser es, por el contrario, una incumbencia fundamental de la ontología entera. No se puede restringirla a una sola entre muchas categorías, todas las cuales la suponen de igual forma.

El "ser ahí" se divide como manera de ser por las maneras especiales de ser, en "ser ahí" real y "ser ahí" ideal; y resulta concebible que semejantes maneras de "ser ahí" sean más todavía. Pero carece patentemente de sentido comprender la idealidad o la realidad como sustratos de cualidades posibles. Éstas convienen, antes bien, a los sustratos especiales que ocurren en las dos esferas del ser, así como a las cualidades soportadas.

3. Un motivo de esta confusión está en el sentido de la expresión "ser ahí"; resuena en ella algo de lo drástico de lo materialmente tangible. Pero la significación vacila en el alemán corriente. Se habla también del "ser ahí" humano, y también en esta significación resuena un tono bajo de sustancialidad. De ambos hay que distinguir rigurosamente el sentido ontológico de la expresión. Como más fácilmente se logra esto, es ateniéndose a la expresión paralela "existencia". Pero tampoco en ella cabe evitar del todo la tendencia a la sustancialización.

Otro motivo está en la falta de la distinción entre "ser ahí" y "ente ahí". Un "ente ahí" puede ser naturalmente también sustrato, puede ser soporte de cualidades. Tan sólo se olvida que entonces son las cualidades igualmente cualidades "entes

ahí". El carácter de "ser ahí" no separa al sustrato de ellas, sino que lo une con ellas.

b) LA PRESUNTA INDIFERENCIA Y CONTINGENCIA DEL "SER AHÍ"

El más importante de los argumentos ontológicos en favor de la separación, es sin duda el de la indiferencia (cap. 12 *a* 2). Para el "ser ahí" no representa diferencia alguna que el "ser así" resulte tal o cual; y para el "ser así" no representa diferencia alguna que lo que es así exista o no. Partiendo de la esencia —y esto quiere decir de las partes esenciales del "ser así"—, no es necesario en absoluto el "ser ahí". Éste es lo contingente y lo externo a aquél. Y tan externo y contingente es al "ser ahí" el determinado "ser así".

Este argumento es instructivo en alta medida. En él no se trata de tal o cual prejuicio periférico, sino de la base sobre la que se edificó casi entera la vieja ontología. La vacilación de la base arrastra consigo el edificio.

1. La mejor manera de empezar aquí es por el fin. En cierto sentido es sin duda el "ser ahí" accidental visto desde el "ser así", es decir, para una consideración que ya ha puesto la determinación en oposición a la existencia. Al hacerlo se ha pensado siempre en una esfera de la *essentia* pura que puede considerarse suelta para sí. Pero ello es al precio de dos dificultades. En primer lugar, vistas desde la *essentia* son las partes accidentales del "ser así" tan accidentales como el "ser ahí"; el límite entre necesario y accidental no pasaría, pues, por entre el "ser ahí" y el "ser así", sino por en medio del "ser así". Con lo que ya se ha hecho saltar el rigor del argumento. Y en segundo término, se ha hecho de la *essentia* el ser ideal, mientras que se ha cargado la existencia del lado de lo real, y de lo real solo. Se ha desplazado, pues, la oposición. Ésta ya no funciona ahora dentro de un mismo ente, sino entre dos esferas del ser con diversa manera de ser. No altera en nada la situación la circunstancia de que según la teoría se extiendan las formas del ser ideal al real hasta introducirse en él y dominarlo.

2. De esta manera no se acierta con la peculiar relación entre el "ser ahí" y el "ser así", según resulta ya del hecho de que ambos estén patentemente dados como momentos de un mismo ente; lo que es visible con máxima claridad en la esfera de lo real. Mas si se consideran ambos, a la inversa, en un caso real —una cosa, un suceso, una persona—, no son contingentes

el uno al otro. Pues ahora están incorporados a un orden real que causa el que justamente algo "ente así" tenga un "ser ahí" y no otro, o lo que es lo mismo, que justamente el "ente ahí", o aquí, y ahora, esté cualificado así. Este orden es el de la necesidad real.

3. El error, pues, que hay en el fondo aquí, consiste en la confusión de la necesidad esencial y la necesidad real. La primera pertenece a la esfera del ser ideal, pues también se la define expresamente como la de la *essentia* o la de lo que se sigue de ésta. Es, según esto, comprensible de suyo que la existencia de un caso real singular no tenga necesidad esencial. Pero no por esta causa ha menester ser forzosamente una existencia contingente; más aún, ni siquiera ha menester ser contingente al "ser así" del caso real. Pues un caso cualificado diferentemente no hubiera podido, en absoluto, llegar a la existencia dentro del mismo orden real. Está, pues, enlazada por necesidad con el "ser así" dentro del orden de la esfera a que pertenece. Sólo que no por necesidad esencial, sino por necesidad real.

4. Si se va a la raíz del error, se descubre que en el argumento de la contingencia se ha trasportado sin darse cuenta la modalidad de una esfera del ser a la otra. Pero esta otra tiene sus propias relaciones y leyes modales. Aquí está el punto de partida de una larga serie de investigaciones que tienen por misión poner de manifiesto las leyes modales y las diferencias que hay entre ellas en las distintas esferas del ente. El error de la vieja ontología aquí discutido no es el único que hay que rectificar en ella. Este error representa sólo una especie de primera señal indicativa del campo en que debe la investigación cosechar los conocimientos decisivos sobre la esencia del ente.

c) El sentido y la anulación de la indiferencia

La presunta contingencia del "ser ahí" depende, como ya quedó claro, de la errónea referencia de la distinción entre las esferas de la idealidad y la realidad a la relación entre el "ser así" y el "ser ahí". Como, pues, esa contingencia está en riguroso paralelismo con la indiferencia de que habla propiamente el argumento, es de esperar que con ésta se trate del mismo error.

1. Es, sin duda, verdad, que en cierto modo puede entenderse el "ser así" de una cosa como indiferente al "ser ahí". Pero entonces se lo ha atribuído por anticipado a una esfera

del ser distinta de la del "ser ahí". Sólo existe indiferencia cuando se entiende el "ser así" como ser ideal y el "ser ahí" como ser real. La existencia ideal de la forma —en el sentido de la *essentia* pura y absoluta— es de hecho indiferente a la realidad y la irrealidad. Se trata, pues, de otra distinción, la de las maneras de ser, la idealidad y la realidad. Pero de esta suerte no se acierta con el sentido del "ser así" y el "ser ahí".

Ni el "ser así" es en cuanto tal ser ideal, ni el "ser ahí" en cuanto tal real. Si no, no podría lo real tener "ser así", ni lo ideal en su esfera "ser ahí". Más aún, ni siquiera se podría ya hablar de la pertenencia del "ser así" y el "ser ahí" a una misma cosa real; estarían no sólo separados, sino incluso sin relación alguna. Pero esto no lo piensan ni siquiera los más osados argumentos en favor de la separación.

2. Ello es más bien así: el ser ideal tiene su propio "ser así" y "ser ahí". Este último será tan ingrávido como se quiera; no por ello deja de tener el sentido del existir en su esfera. Y el ser real tiene su propio "ser ahí" y "ser así". Aun cuando este último coincidiera en su contenido con un "ser así" de la esfera ideal, en cuanto es el de algo real no sería idéntico con él. Como ya se mostró, tiene él mismo un "ser ahí" real en algo realmente "ente ahí".

3. Lo mismo puede verse por el otro lado. Es verdad que el "ser ahí" no resulta igual al "no ser ahí", si se altera el "ser así". En cierto sentido es, pues, también sin duda el "ser ahí" indiferente al "ser así". Pero tampoco existe esta indiferencia sino cuando el "ser ahí" significa ser real y el "ser así" ser ideal; lo que no es admisible por la razón indicada.

Pudiera replicarse aquí: pero el nudo ser real —el "ser ahí" real— no se altera, de hecho, cuando se altera meramente la cualificación de lo "ente ahí"; ni tampoco cuando se entiende la cualificación como igualmente real. El giro se limita, sin embargo, a velar la relación. Porque ¿dónde hay en todo el mundo un nudo ser real sin ninguna cualidad? Su cualificación entra, antes bien, en su realidad, teniendo en él el mismo "ser ahí" real que tiene él mismo. Y no se trata de engendros de una abstracción supersutil, sino de lo real. Si se prescinde de semejante jugueteo, si se toma el "ser ahí" real de una cosa junto con el "ser así" igualmente real que le corresponde, cambia la situación. Ya no se puede afirmar que el "ser ahí" no se altere cuando se altera el "ser así". El "ser ahí" de la cosa de una índole determinada se altera muy bien con sus cualidades. Y cuando han desaparecido todas éstas y hecho lugar

a otras, también ha desaparecido el "ser ahí" de la cosa. Se ha convertido en el "no ser ahí" de esa cosa determinada.

Visto ontológicamente no es esto un caso límite y accesorio. Es, antes bien, la forma universal de ser de lo real. Es nada menos que el nacer y perecer.

4. De la indiferencia recíproca del "ser así" y el "ser ahí" no queda nada cuando se consideran ambos como lo que son, a saber, como los momentos del ser de un mismo ente. Ambos pertenecen siempre a la misma esfera del ser, y tienen la misma manera de ser. El "ser ahí" real es siempre el de un "ente así" real, el "ser así" real siempre el de un "ente ahí" real. El vínculo consiste simplemente en que el primero no es nunca el "ser ahí" de algo indeterminado o arbitrario, sino siempre el de algo muy determinado. Aquí cesa todo espejismo de indiferencia. El "ser así" real está tan firmemente vinculado al "ser ahí" real como éste a aquél.

5. Y exactamente lo mismo es válido dentro de la esfera del ser ideal. En ésta no se suele atender al "ser ahí". Pero éste existe tanto como el real. El que en la serie de las potencias haya el caso a^0 es su "ser ahí" ideal. Y como le corresponde un determinado valor numérico, tiene también "ser así" ideal. Un "ente ahí" ideal es siempre un "ente así" (y no algo cualquiera) ideal; y un "ente así" ideal es siempre "ente ahí" ideal. También dentro del ser ideal están, pues, indisolublemente enlazados el "ser ahí" y el "ser así", y toda indiferencia es en ellos un espejismo.

6. Resumiendo puede, pues, decirse: dentro de cada esfera del ser están indisolublemente vinculados uno a otro el "ser así" y el "ser ahí". En cada esfera están enlazados por necesidad y no ocurren aislados. Esta evidencia es la anulación del espejismo ontológico que ha conducido una y otra vez al *chorismós* de los momentos del ser.

Indiferencia la hay sólo entre los momentos de diversas esferas del ser. El "ser así" ideal es indiferente al "ser ahí" real. Esto es lo que siempre se ha visto. Y porque se reservaba el "ser ahí" a lo real, mientras que se entendía el "ser así" como pura *essentia*, tenía ciertamente que surgir el espejismo de que ambos eran contingentes y externos el uno al otro. Pero esto era el error.

Un error muy comprensible. Pues la existencia ideal es difícil de apresar. Y el "ser así" tiene en sí el ser común a amplios dominios del contenido de ambas esferas del ser. Sobre esto, y tan pronto como se trata de apresarlo en forma concep-

tualmente pura, parece ostentar el sello de la idealidad (esencia). No es maravilla que con ello se olvidara su realidad.

CAPÍTULO 16

EL ERROR DEL ARGUMENTO MODAL

a) FALSA ARGUMENTACIÓN CON LA POSIBILIDAD Y LA EFECTIVIDAD

Queda todavía por despachar uno de los argumentos ontológicos en favor de la separación. Es el concerniente a la difundida opinión de que el "ser así" es un ser meramente posible, mientras que el "ser ahí" es un ser efectivo. Si se parte de que todo es, o posible, o efectivo, pero nunca las dos cosas a la vez —y esto es lo que responde a la tradición aristotélica—, se sigue que el "ser ahí" y el "ser así" sólo pueden existir separados, e incluso que dividen la unidad de un ente en la dualidad de unos factores que se encuentran desligados entre sí (cap. 12 *a* 3).

Este argumento convierte la relación entre el "ser así" y el "ser ahí" en una oposición de modalidad. Para juzgarlo sería necesario, pues, con toda razón el análisis modal entero de la posibilidad y la efectividad. Pero este análisis pertenece a otro orden de cosas y no puede anticiparse aquí. Provisionalmente han de bastar consideraciones más generales.

1. Por donde es más conocida la relación aquí mentada es por la idea leibniziana de la creación del mundo: en sí son posibles muchos mundos, uno solo viene a ser efectivo. Los mundos posibles existen unos al lado de otros en el intelecto divino; entre ellos elige Dios el mejor para efectuarlo. Aquellos tienen su "ser así" también sin existencia, éste recibe su "ser ahí" de un *principium convenientiae*. Una relación semejante es la pensada también por Kant en la refutación de la prueba ontológica de la existencia de Dios con los "100 táleros posibles", que no se distinguen por su contenido de "100 táleros efectivos", o sea, comparten el "ser así" con ellos, pero carecen del "ser ahí".

2. ¿Qué quiere decir en estos ejemplos la distinción de posible y efectivo? ¿Se piensa con ella una genuina distinción de modalidad? No es cosa muy fácil de responder. Pero tangible es otra cosa, a saber, que no se trata de la sola oposición de mo-

dalidad. Los "mundos posibles" de Leibniz en el intelecto divino antes de la creación del mundo no son, en ningún caso, algo realmente posible; para esto les falta la condición capital, el principio realizador. Tampoco son los "cien táleros posibles" de Kant nada realmente posible; para posibilitar su realidad es menester un proceso real del devenir, en este caso de adquisición, de trabajo. Únicamente en este proceso se posibilita su realidad. ¿Con qué derecho, pues, se llaman posibles allí los "mundos", aquí los "cien táleros"?

3. A esto sólo hay una respuesta: que pertenecen a otra esfera, que no es en ningún caso la del ser real; y en esta otra esfera hay una posibilidad de una especie enteramente distinta, a saber, tal que no está ligada a largas series de condiciones. Esta especie de posibilidad consiste en el cumplimiento de una sola condición, la falta de contradicción interna. Esta condición la satisfacen los "cien táleros" pensados y asimismo los "mundos" pensados por la Divinidad —y esto sin consideración alguna a la posibilidad de su realización. Son justo formaciones de otra esfera, de una esfera de lo meramente pensado. Y justo este mero ser pensado es aquello por lo que les falta el "ser ahí".

b) Rectificación del error

No es necesario, pues, entender la esfera de lo "posible" en este sentido exclusivamente como la de lo pensado. Igualmente bien puede ponerse en su lugar la de la *essentia* o del ser ideal. Del ejemplo leibniziano es esto exacto sin más; pues desde siempre pasa el *intellectus divinus* por ser el reino de las esencias. Y en el ejemplo kantiano no se altera, al menos, nada si se lo entiende así.

1. Pero entonces es evidente que de hecho no se piensa en absoluto aquí en una oposición de modalidad, sino en la oposición de las esferas del ser y de las correspondientes maneras de ser. Y entonces se traslada aquí todo lo que se dijo antes sobre la fatal confusión de la distinción entre "ser ahí" y "ser así" con la distinción entre realidad e idealidad. Algo tan sólo idealmente posible no puede en cuanto tal tener todavía, naturalmente, efectividad real; por eso parece que pueda existir un "ente así" incluso sin "ser ahí". Pues se ha reservado el "ser ahí" a lo real solamente. Aquí se han sobrepuesto dos errores; pues también el "ser así" ideal tiene en su esfera su especie de "ser ahí".

2. En conjunto se han aproximado e identificado casi, pues, aquí tres pares de contrarios de muy diversa estructura y dimensión: *1)* los momentos del ser, el "ser ahí" y el "ser así"; *2)* las esferas del ser, la realidad y la idealidad; y *3)* los modos del ser, la efectividad y la posibilidad. En esto descansa el seudoargumento de que el "ser así" sería un ser meramente posible, el "ser ahí" un ser efectivo. Para la refutación bastaría simplemente la pulcra distinción de los dos primeros pares de contrarios. Pues sin su identificación no es el tercero aplicable, en absoluto, aquí.

3. Pero encima puede aun mostrarse que el tercer par de contrarios se cruza con aquellos dos y no coincide con ninguno de ellos. Hay una posibilidad real propia, a la que es inherente mucho más que a la posibilidad esencial ideal; y hay una efectividad esencial propia, que es mucho menos que la efectividad real. Pero asimismo hay dentro de lo real tanto efectividad del "ser así" como del "ser ahí", tanto posibilidad del "ser así" como del "ser ahí"; y cierto que no separado lo uno de lo otro, sino siempre y sólo lo uno con y por medio de lo otro. Pero lo mismo es válido de la posibilidad esencial y la efectividad esencial; ambas se extienden constantemente tanto al "ser así" ideal como al "ser ahí" ideal, nunca a uno solo de éstos.

4. Una separación de posibilidad y efectividad como la que admite el argumento modal, sólo la hay cruzada con la oposición de las esferas: sólo la posibilidad esencial está indiferente ahí, y sólo frente a la efectividad real (no frente a la efectividad esencial). Pero esto no es maravilla; puesto que está ya ahí tan indiferente frente a la posibilidad real. La efectiva oposición que se halla tras de la relación modal es, pues, más bien la de las esferas enteras del ser.

Esto es lo que no han visto los argumentos metafísicos y modales desde Aristóteles *(Metaf.* Θ) hasta el presente.

c) Lo instructivo de los errores en los argumentos

Para probar más exactamente las últimas afirmaciones, es menester sin duda aún una investigación mucho más amplia de la relación entre las maneras de ser y los modos de ser. Con esta investigación se las habrá el segundo tomo entero de la ontología. De antemano basta tener a la vista la confusión patentemente errónea de los pares de contrarios.

La serie entera de los argumentos que quisieran hacer creí-

ble una separación del "ser ahí" y el "ser así" ha quedado quebrantada. Brota ahora la tarea de determinar la relación positiva de estos dos momentos del ser. Y también para ello se ha ganado ya algo con la discusión de los argumentos erróneos. Se ha mostrado ante todo que los errores ontológicos pueden reducirse todos a una fuente, a la falsa localización de la oposición de las esferas de la realidad y la idealidad. Esta oposición parece tener en las tradiciones de la ontología una cierta preeminencia, deslizándose por detrás de todo lo demás. Ello es comprensible si se reflexiona que durante siglos se ha movido el pensamiento ontológico en las categorías de la *essentia* y la *existentia* tomadas sin rigor y sobrecargadas de peso metafísico. De esta preeminencia hay que defenderse —aunque no ignorando la oposición de las esferas, sino aclarándola. Para esto se encontrará el medio en el análisis modal.

Esta oposición hay que tomarla con gran precaución. Nada es más difícil que comprender maneras de ser en su índole peculiar. Y como entran en todas las relaciones, constituyendo en todas lo más íntimo del "ente en cuanto ente", no pueden menos de radicar justamente en ellas las más importantes conclusiones.

Pero si se ensancha la perspectiva, si se combina este resultado con las consecuencias que se desprendieron de la discusión crítica de los argumentos reflejos en favor de la separación, salta a la vista todavía algo más. La distinción entera del "ser ahí" y del "ser así" se vuelve dudosa. Tal como pasan uno a otro los tipos de juicio —sin alteración del contenido del ser predicativo—, de igual manera pasan, en el "ente en cuanto ente" mismo, los momentos del ser, el "ser ahí" y el "ser así", y también igualmente sin alteración del contenido óntico. Lo que resta no parece ahora ser nada más que la oposición de las esferas. Ésta no puede, sin duda, anularse. Pero está falsamente trasportada a la relación del "ser ahí" y el "ser así". Dentro de "una" esfera —y el "ser ahí" es siempre el de un "ente así" de la misma esfera— no tiene nada que buscar. Es necesario, pues, preguntarse en serio qué pueda tener aún que buscar en el "ente en cuanto ente".

CAPÍTULO 17

OPOSICIÓN CONJUNTIVA Y OPOSICIÓN DISYUNTIVA

a) EL CONCEPTO DEL "SER ASÍ" ÓNTICAMENTE NEUTRAL

La refutación del argumento de la indiferencia (cap. 15 *b* y *c)* ha conducido a una vinculación óntica del "ser ahí" y el "ser así" que sólo puede anularse en la abstracción. Tangible se hizo este resultado en el desplazamiento de la dirección de la mirada desde el "ser" al "ente", o en este caso del "ser ahí" al "ente ahí", del "ser así" al "ente así". Esto no es ningún artificio metódico superficial. Responde, antes bien, con la mayor exactitud a lo que se presentó como imperioso desde el primer comienzo (cap. 1 *b* y *c)* —en concordancia con las intenciones primitivas de la ontología antigua.

Brevemente puede expresarse esto así: el "ser ahí" y el "ser así" son ciertamente algo diverso, y no necesita impugnarse su oposición en un ente; pero el "ente ahí" y el "ente así" no son algo diverso, sino en absoluto un mismo ente. Su "ser ahí" y su "ser así" forman sólo distintos "momentos" de él. Si se permanece, según esto, rigurosamente dentro de una esfera del ser, no tiene esta tesis dificultad ninguna en sí.

Únicamente se vuelve ambigua cuando no se separan pulcramente las esferas. Se dice, por ejemplo, que leyes como las de los números imaginarios no tienen "ser ahí", pero que son algo "ente así". Se piensa que no tienen "ser ahí" real. Y a esto no hay nada que oponer. Pero se olvida que en cuanto entes ideales tienen muy bien su "ser ahí" en su esfera. Así es con leyes que no ocurren en nada real (o no conciernen a nada real), pero que tampoco son el "ser ahí" de nada real. El "ser ahí" real no entra, por ende y en absoluto, para ellas en cuestión.

Sin embargo, con la mera separación de las esferas tampoco se ha hecho bastante. Pues también entre ellas impera una vinculación peculiar, que interviene por su parte en todas las consideraciones ontológicas. El lenguaje tradicional, que siempre entiende el "ser ahí" como "ser ahí" real, es sin duda torcido, pero no del todo infundado. Importante es el "ser ahí" justo sólo en la esfera real. Y asimismo no es infundado que

se entienda siempre el "ser así" en una cierta indiferencia a la idealidad y la realidad. Pues es lo peculiar del "ser así" vincular las dos esferas del ser y extenderse sobre ambas maneras de ser —no sin duda completamente, pero sí sobre amplios dominios de objetos.

Con esto llegamos a un nuevo y esencial punto problemático. Resta algo de la indiferencia del "ser así" —incluso después de haber anulado el argumento de la indiferencia—, pero no es su indiferencia al "ser ahí", sino a la idealidad y la realidad. En el ser redonda de una esfera no constituye diferencia alguna el que se trate de una esfera geométrica o de una esfera material. El ser redonda en general y en cuanto tal conviene a ésta lo mismo que a aquélla. En este sentido puede hablarse con perfecta univocidad del "ser así en general". O bien, como aquí se trata de una especie de indeterminación respecto de la distinción entre la idealidad y la realidad, quizá sea más exacto hablar de "ser así neutral".

Este concepto del "ser así" neutral toma, pues, del rechazado concepto de indiferencia lo que hay de positivo en él después de borrar todos los errores tradicionales. No se debe extenderlo demasiado. Pues no puede mostrarse la neutralidad absolutamente en todo "ser así". En el "ser así" de los números imaginarios, por ejemplo, se la buscaría vanamente, pues estas formaciones tienen sólo ser ideal. La coincidencia de contenido entre las esferas del ser ideal y del ser real es en general limitada —quizá en todas las direcciones. Ahora bien, de la neutralidad óntica del "ser así" sólo puede hablarse dentro de los límites en que coinciden los contenidos. Esto no obstante, puede aspirar a tener algún peso; pues los sectores dados de ambas esferas se hallan preponderantemente dentro de estos límites.

b) La distinción de esferas como oposición de la manera de "ser ahí"

Ya la consecuencia inmediata revela tener un inesperado alcance. Si el "ser ahí" en cuanto tal hace frente como neutral a la idealidad y la realidad, cae patentemente el peso óntico de la oposición de las esferas por completo del lado del "ser ahí". El ser real y el ideal se distinguen por la especie y manera del "ser ahí".

Esta distinción es la que en el lenguaje de conceptos que se ha vuelto usual se ha agudizado hasta el extremo de que se

comprenda el "ser ahí" sin más como "ser ahí" real. Este extremo es sin duda erróneo, pero contiene de nuevo un núcleo de verdad. El "ser ahí" real es el "ser ahí" incomparablemente de más peso, por decirlo así, condensado; es la existencia en sentido estricto. El peso en ser del "ser ahí" real da en la vida a todas las cosas y todas las relaciones su dureza, fuerza y poder. El "ser ahí" ideal es, por el contrario, algo sin peso, apenas apresable, algo en lo que únicamente piensa un pensamiento acrisolado que se ha vuelto teórico. Lo drástico de la vida queda intacto ante él.

Ello no autoriza en manera alguna a identificar el "ser ahí" y la realidad. A la neutralidad del "ser así" corresponde, antes bien, claramente la dualidad y oposición de las maneras de "ser ahí". Pero de esta manera cobra la distinción del "ser ahí" y el "ser así" todavía mayor peso del que pudo parecer después de la refutación de la separación.

Se trata de lo siguiente. El "ser así" neutral está siempre cierto del "ser ahí" ideal e ingrávido; pues tiene que ser por lo menos "ser así" ideal, y en cuanto tal tener su existencia en la esfera del ser ideal. Puede tener además "ser ahí" real, pero no necesita tenerlo. En esto alcanza su expresión la indiferencia del "ente así" meramente ideal al "ser ahí" —la única indiferencia que ha resistido a la crítica. El "ser ahí" real sólo tiene el "ser así" neutral cuando él mismo es más que neutral, es decir, un "ser así" real, a saber, cuando es el "ser así" de algo real. Por esto se puede muy bien saber del "ser así" de algo sin saber de su "ser ahí" real. Se sabe entonces justo del "ser así" neutral.

Pero esta neutralidad no puede invertirse. Y en esto se distingue de las indiferencias rechazadas. El "ser ahí" real no es por su parte neutral frente al "ser así". Tiene necesariamente su "ser así", y éste es su "ser así" real. Es justo el "ser ahí" de un "ente así" real. Esto no significa que sea necesario saber ya del "ser así" hasta en los menores detalles, cuando se sabe del "ser ahí". El conocimiento del ente está sujeto en este punto a distinta ley que el ente mismo. Pero bien podría el paralelismo ir tan lejos, que en el saber del "ser ahí" esté siempre comprendido por lo menos algo del "ser así". De otra suerte no podría distinguirse, en absoluto, del "ser ahí" de otra cosa real.

Y todavía puede inferirse esto: sólo el "ser así" en cuanto tal —por decirlo así, el "mero" "ser así"— es un ser neutral. En el "ser ahí" se separan las esferas del ser. La distinción de

éstas es la de las "maneras de ser". Pero la manera de ser depende de la manera de "ser ahí", no del "ser así". La oposición de realidad e idealidad es una oposición del "ser ahí". Pero la identidad de contenido de las respectivas esferas es la identidad del "ser así". Esta identidad —justo hasta donde llega— es la neutralidad del "ser así".

En la forma, pues, más breve: el "ser así" vincula las dos esferas del ente. El "ser ahí" las separa. Si se entiende esta fórmula con las restricciones indicadas, puede tomársela por válida en una primera aproximación.

c) Conjunción de los momentos del ser y disyunción de las maneras de ser

Únicamente aquí resulta clara la distinción de los dos pares de contrarios. Las precisiones anteriores no bastan para ello; sólo muestran el distinto carácter de la oposición, sin poder determinarlo positivamente. La relación entre el "ser ahí" y el "ser así" no sólo no es paralela a la que hay entre la realidad y la idealidad, antes bien trascurre en otra dimensión óntica. Esto puede precisarse más ahora, utilizando las precisiones dadas.

El "ser ahí" en cuanto tal sin duda no es por sí mismo una manera de ser, pero se diferencia con la manera de ser, y por eso es siempre "ser ahí" en determinada manera de ser. El "ser así" es determinación de contenido, y ésta admite diversas maneras de ser. Esto es su neutralidad. Pero la realidad y la idealidad son puras maneras de ser y se extienden tanto al "ser ahí" como el "ser así". Si se mantiene en firme esto, pueden sentarse dos tesis:

1. La distinción entre el "ser ahí" y el "ser así" es una distinción entre manera de ser y determinación del ser. Pues no hay "ser ahí" neutral.

2. La distinción entre el ser real y el ideal es la distinción de las maneras de "ser ahí" entre sí. Pues como el "ser así" es neutral, la manera de ser consiste en la manera de "ser ahí".

Estas tesis expresan una relación óntica fundamental de índole compleja. Después de introducir el concepto del "ser así" neutral, es la intersección de los dos pares de contrarios una intersección regular; expresada con una imagen geométrica, son perpendiculares entre sí. Pero hay que fijarse mucho en que no puede sustancializarse la relación entera. Ésta sólo es válida de los puros momentos del ser y maneras de ser, no

siendo trasportable a un sujeto de ellos. No hay "entes así" neutrales, sino sólo un "ser así" neutral. Tampoco hay un "ente ahí" real que no sea un "ente así" real. La manera de ser del "ser ahí" es sin más en todo "ente" a la vez manera de ser del "ser así". Siempre se extiende directamente del "ser ahí" al "ser así". Es necesario, pues, añadir a las dos primeras tesis, para entenderlas en su justa limitación, todavía una tercera:

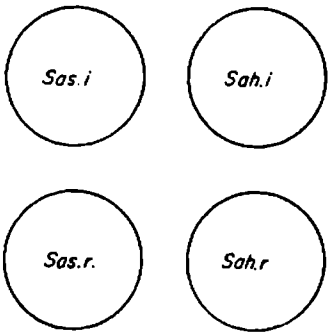

FIGURA 1

3. El "ser así" de un determinado ente no es nunca un "ser así" neutral, es siempre "ser así" ideal o "ser así" real, no de otra suerte que su "ser ahí". La distinción entre el ser real y el ideal siempre es *también* una distinción de las maneras de "ser así" entre sí. Pues a toda especie de "ser ahí" corresponde un "ser así" de su propia esfera. La neutralidad del "ser así" consiste sólo en prescindir del determinado "ente"; su sentido es simplemente la identidad del contenido de las esferas.

La mejor manera de hacer visible la relativa justificación del concepto de "ser así" neutral, así como el sentido de las tesis 1 y 2, es prescindir provisionalmente por completo de la neutralidad y enfrentar entre sí los cuatro miembros de la relación de oposición combinada. (fig. 1). Entonces se enfrentan horizontalmente los momentos del ser, el "ser así" (sas.) y el "ser ahí" (sah.), verticalmente el ser ideal (i.) y el ser real (r.).

En esta disposición salta en seguida a la vista la distinción de la oposición horizontal y la vertical. La primera es de momentos indisolublemente unidos, la última de una alternativa; aquélla forma una relación conjuntiva, ésta una disyuntiva. La una tiene la forma del "tanto como", la otra la del "o — o". De esto resulta la doble tesis.

El ser de todo ente —lo mismo si es ideal que real— es tanto "ser así" como "ser ahí"; pero el ser de todo ente —lo mismo si es "ser así" que "ser ahí"— es un ser, o ideal, o real.

Si se entiende esto como una caracterización del "ente en cuanto ente" —y al principio se mostró cómo las determinaciones del mismo sólo pueden ser determinaciones que pueden darse desde dentro, partiendo de sus especificaciones y de las relaciones entre éstas— puede decirse ahora: el "ente en cuanto ente" se caracteriza por dos relaciones heterogéneas que se entrecruzan; una es la relación conjuntiva de los momentos del ser, la otra la disyuntiva de las maneras de ser. Esta última lo divide en las esferas del ser, la primera lo mantiene unido —a través de la oposición de las esferas. Esta compenetración de conjunción y disyunción es el esquema óntico fundamental de la fábrica del mundo.

d) Exposición y reducción del esquema fundamental

Se trata ahora de hacer valer esta doble relación. No faltan modelos más o menos oscuros; oscuros, por nunca desarrollados en las teorías, sino sólo puestos tácitamente en el fondo. Pero hay que decir que en medio de toda la oscuridad se encuentra en todas las teorías algún saber del esquema óntico fundamental.

En el viejo concepto de *essentia* cabrillean confundiéndose el ser ideal y el ser así. Donde se entienden los universales como siendo *ante res*, prepondera el carácter del ser ideal; donde se entienden como siendo *in rebus*, es determinante el carácter de "ser así". Es comprensible por qué pudo sostenerse esta confusión: le prestó apoyo la neutralidad del "ser así". El error fué sólo entenderla como idealidad.

Como el "ser ahí" ideal es difícilmente apresable y apenas diferenciable del "ser así" ideal para la mirada no adiestrada, tienden todas las teorías a ignorarlo. La distinción de los momentos del ser desaparece entonces en los dos miembros superiores del esquema fundamental, y la relación total se vuelve trimembre: un ser ideal único (s. i.) hace frente al "ser así" real y al "ser ahí" real (fig. 2). El esquema simplificado de esta manera es patentemente torcido y no puede sostenerse. Pues o bien es ahora superfluo admitir aún una esfera del ser ideal, puesto que está borrada la manera de ser (sah. i.) propia de ella (consecuencia que sacó Aristóteles); o bien se introduce en la idealidad el "ser así" del mundo real (sas. r.), y en el plano de lo real queda sólo el "ser ahí" (sah. r.). Y entonces tenemos la identificación tradicional del "ser ahí" con la realidad y del "ser así" con la idealidad, que ya se reveló

como insostenible. En ambos casos deja la reducción de los cuatro miembros sólo dos restantes.

Muy distinto es cuando se emprende la reducción en la vertical. El lado del "ser ahí" ya no es cuestión; pues justo en el "ser ahí" se distinguen radicalmente el ser ideal y el real. Pero en el "ser así" no hay ninguna diferencia de principio entre ellos. El "ser así" es fundamentalmente el mismo en la formación ideal que en la real. En esto consiste su neutralidad. El "ser así" entendido como único, común o neutral (sas. n.) hace frente *horizontalmente* a ambas maneras de "ser ahí", con lo que en la dualidad de las últimas se hace valer más aún la *vertical* (la oposición de las esferas).

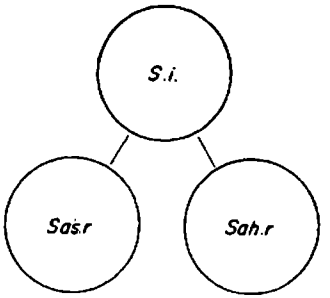

FIGURA 2

Esta segunda forma de la reducción tiene patentemente una justificación objetiva de todo punto determinada, aun cuando deja caer una distinción que en sí está justificada también. En primer término, responde a un ostensible fenómeno fundamental, la neutralidad del "ser así" —o bien, para decirlo en términos de contenido, la convergencia de las esferas en el contenido estructural de cada una. Pero en segundo término, responde también al otro fenómeno fundamental e igualmente ostensible de la divergencia del "ser ahí" en las esferas.

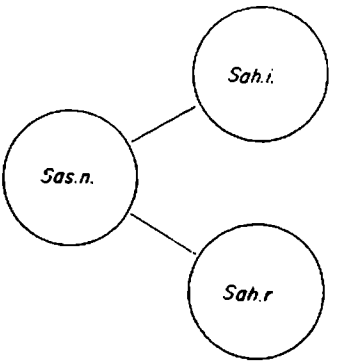

FIGURA 3

El esquema así reducido se ajusta, pues, exactamente a las dos tesis formuladas más arriba (en *c*). En él es directamente visible cómo la distinción de ser ideal y ser real es una distinción en la especie del "ser ahí"; e igualmente que no hay un

"ser ahí" neutral; con lo que la distinción del "ser ahí" y el "ser así" se pone de manifiesto como distinción de la manera de ser y la determinación del ser.

En este esquema no puede introducirse el "ser así" neutral simplemente en la esfera ideal, considerando el "ser así" ideal como superior al real (como su *genus*), tal cual ha sucedido varias veces en las teorías de la *essentia*. Pues en el "ser así" neutral no existe distinción alguna de las maneras de ser; la determinación del ser en cuanto tal es de hecho la misma en ambas esferas; es efectivamente neutral frente a la manera de ser. Y esto no quiere decir a su vez que sea indiferente a todo "ser ahí" —sin "ser ahí" sería una determinación no ente, es decir, no sería una determinación. La neutralidad concierne sólo a la "especie" del "ser ahí".

e) El papel del "ser así" neutral en la disputa de los universales

Difícil de apreciar podría ser provisionalmente la significación filosófica de este resultado. Las consecuencias puramente ontológicas no pueden mostrarse tan rápidamente, y así pudiera dudarse fácilmente aquí del valor de semejantes conocimientos. Señalemos, por ende, antes de continuar, algunas consecuencias que no se encuentran directamente en nuestro camino, pero arrojan un claro rastro de luz sobre lo dicho.

Aquello de que se trataba en la disputa de los universales no era en el fondo el ser ideal, sino el "ser así". El término *essentia*, que tan fácilmente se entiende como esencia ideal, no permite reconocerlo así. Pero repárese en que la disputa versaba justamente sobre si los universales existían *ante res*, o *in rebus*, o *post res (in mente)*. Estas eventualidades no convienen al ser ideal, pero sí al "ser así" neutral. La neutralidad está simplemente aquí referida a una tercera esfera, patentemente dependiente, la de la *mens humana*; y como puede haber más esferas que las dos esferas del ser independientes, no se ve bien por qué no podría extenderse la neutralidad del "ser así" a más esferas, de una manera de ser dependiente.

Los *universalia ante res* pueden entenderse sin dificultad como un "ser así" ideal; los *universalia in rebus* son patentemente un "ser así" real. Los *universalia in mente* entendidos nominalísticamente representan el "ser así" en la conciencia. Si se sintetiza esto, reflexionado que en los tres casos se mentaba en cuanto contenido el mismo reino de universales, e

igualmente que en los tres casos era la existencia un problema ontológico aparte, es evidente que el gran objeto de la disputa era de hecho el "ser así" cabrilleante en su neutralidad. El cabrilleo es en él justo la indeterminación y multivocidad de las maneras de ser.

Si se quiere una prueba plástica de ello, estaría en que dentro del realismo de los universales podría con toda consecuencia la *quidditas* entera —hasta descender a la individualidad misma del caso singular (la *haecceitas*)— recogerse en la *essentia*. Aun más probatorio sería el hecho de que el mismo Duns Escoto, que sacó la última consecuencia, reunió los tres casos en una teoría ontológica, con lo que además no estuvo solo en su tiempo. Pero ¿qué sentido tendría afirmar cosas semejantes del ente ideal? ¡Querría decir que formaciones de muy determinada manera de ser tendrían más bien tres clases de maneras de ser! Pueden reprocharse a los maestros de la gran escolástica muchas deficiencias, pero de que hayan defendido conscientemente algo contradictorio en sí mismo, no los acusará precisamente a ellos nadie que conozca su manera de trabajar tan lógica y propensa a la pedantería formal. El enigma se resuelve simplemente entendiendo la *essentia* en el sentido del ser así neutral. Pues justo la neutralidad es lo que literalmente no sólo admite por anticipado las tres maneras de ser, sino que por su esencia misma las abraza.

En esto consiste lo clásico de la gran disputa de los universales, en que fué una inevitable lucha con una ambigüedad ontológica que hay efectivamente en el "ser así" del ente. Con esta lucha se disputó en torno a un problema fundamental e ineludible, hasta llegar al borde mismo del litigio visto para sentencia. Pero la edad moderna, con su progresivo desviarse de las cosas ontológicas, no supo beneficiar de la situación alcanzada frente al problema.

f) La posición de las "esencias" fenomenológicas

Una segunda consecuencia afecta a cosas muy actuales y cercanas, pero se mueve más bien dentro de la línea gnoseológica: lo que el modo fenomenológico de trabajar en nuestros días, que parte del caso concreto, deja "fuera del paréntesis" como esencia, no es la esencia propiamente tal, sino el "ser así", y éste en la forma del "ser así" neutral. Cierto que con esto se atiene ese modo de trabajar exclusivamente a lo gene-

ral del "ser así", suscitando con ello la apariencia de que se trata de la esencia ideal.

Si fuera directamente el ser ideal lo conquistado en la reducción fenomenológica, resultaría ontológicamente incomprensible cómo pueda arrancarse al caso real poniendo entre paréntesis el "ser ahí". A algo real en cuanto tal no se le puede arrancar nada más que su "ser así" real y su "ser ahí" real. Pero si fuese el "ser así" real lo destacado, resultaría incomprensible cómo después pueda considerárselo como una formación independiente, que por decirlo así flota libre, puramente sobre sí, y encima arrancarle leyes con esta manera de considerarlo. Esto no es patentemente posible con el "ser así" real.

Pero sí lo es con el "ser así" neutral. Éste, y no el ser ideal, es el destacado. Esto resulta evidente también de otra manera. La esencia de la cosa sólo puede ser una; pero el fenómeno puede producirse de diverso modo, no se identifica con la cosa, está sometido a los factores subjetivos que entran en la forma de ver. Puede también producirse de tal suerte que la esencia se presente en él desfigurada. Con todo, del fenómeno justamente en cuanto tal puede dejarse algo fuera del paréntesis: su "ser así". Pero éste puede ser distinto del de la cosa. Sólo es, justo, el "ser así" del fenómeno. Lo que queda como residuo no es, pues, tampoco la realidad, sino el "ser ahí" dado con y en el fenómeno mismo.

Si fuera, pues, un "ser así" meramente fenoménico lo conquistado de tal manera, no se podría emprender mucho con el método entero y cabría ahorrárselo. Pero la situación no es tampoco ésta. Antes bien, el "ser así" en cuanto tal que se destaca, puede muy bien entenderse como neutral, es decir, como un "ser así" que podría ser también en la cosa misma un "ser así" real, y elevado por encima de esto a la genuina esfera de la esencia, un "ser así" ideal. Si es así, es asunto sujeto sin duda todavía a mayor examen, y no cabe ocultarse que el puro método fenomenológico resulta deudor de este examen en la medida en que trabaja sin el complemento de otros métodos. Pero como inicio de otros procederes tiene su razón de ser y es indispensable, porque todo dato tiene la forma del fenómeno.

No entra en la esencia del "ser así" neutral poder trasportarse sin reparo de una esfera cualquiera a la otra, digamos sobre la base de una identidad total y garantizada por adelantado del contenido de las esferas. Esto no es exacto ni siquiera de las esferas ideal y real —en las que esta identidad es ya

también limitada—, por no decir nada de la esfera de los fenómenos referidos al sujeto en su relación con las dos anteriores. Tomadas las cosas con rigor, sólo puede hablarse de una identidad del "ser así" neutral allí donde ya consta que coinciden en su contenido el fenómeno y la cosa. De este caso puede sin duda decirse que por lo menos inmediatamente se aprehende por medio de una reducción el "ser así" ideal. Pero justo esto no es lícito suponerlo en general de toda especie de fenómenos, ni puede darse por seguro jamás con un fenómeno singular tomado aisladamente. Pero si se hace entrar en consideración un conjunto más amplio de fenómenos, en el que se eliminan de suyo variedad de "ilusiones eidéticas", se pasa a un proceder de otra índole, en el que resultan apresables las discrepancias de contenido de las esferas. En verdad, únicamente así hay un acercamiento al ente.

Así se explica que la fenomenología en cuanto tal no sea ontología, ni pueda llegar a serlo en su propio terreno. La fenomenología se queda radicalmente en el "ser así" de los fenómenos y no puede ir más allá de ninguna manera. Esto lo puede únicamente un método que contando con ella —y al par en oposición a ella— desvíe la mirada de los fenómenos y la vuelva por encima de éstos hacia el "ente en cuanto ente".

Sección III

LA ÍNTIMA RELACIÓN DE LOS MOMENTOS DEL SER

Capítulo 18

EL "SER AHÍ" EN EL "SER ASÍ" Y EL "SER ASÍ" EN EL "SER AHÍ"

a) Vinculación y relatividad en la relación de los momentos del ser

La aclaración de la situación en la relación de las dos oposiciones —la oposición de los momentos del ser y la oposición de las maneras de ser— no es todavía, de ninguna suerte, la aclaración definitiva de la relación entre el "ser así" y el "ser ahí". Esto cabía ya desprenderlo de la posibilidad de reducir lógicamente uno a otro el juicio de "ser así" y el juicio de "ser ahí". El concepto del "ser así neutral", cuya justificación es sólo relativa, puede incluso inducir fácilmente a error aquí, en cuanto que despierta la apariencia de haber además de las esferas del ser una esfera neutral en la que habría un puro "ser así" sin "ser ahí". Lo que hay de ónticamente efectivo en ello es tan sólo la convergencia de contenido de las esferas, convergencia que no anula en manera alguna la disyuntiva de éstas. Mas para cada una de las esferas permanecen en vigor las tesis: no hay "ser así" sin "ser ahí", ni "ser ahí" sin "ser así".

Estas dos tesis expresan la conjuntividad de los momentos del ser. Y como la distinción de las esferas del ser radica en la distinción de las maneras de "ser ahí", expresa la primera de las dos tesis al par la fisura óntica que hay en la esencia del "ser así". Pues no hay un "ser ahí" neutral. En el carácter conjuntivo de la oposición entre los momentos del ser descansa, pues, el carácter disyuntivo de la oposición entre las maneras de ser.

Pero ¿cómo está constituída la relación conjuntiva misma del "ser así" y el "ser ahí"? Se busca con la vista una comparación; múltiples relaciones de oposición se ofrecen para ella. Pero ninguna se ajusta a lo buscado. En la oposición "la montaña

y el valle" hay también una vinculación de los momentos. Pero degenera en una perfecta relatividad. En una línea de ondas basta tan sólo alterar la dirección de la manera de considerarla para que las cimas de las ondas se presenten como valles entre éstas. En la oposición de la forma y la materia hay otra vinculación; pero también a ésta le es propia una determinada especie de relatividad. Todo portador de una forma puede contener ya de suyo formas de especie inferior, y todo lo dotado de una forma puede a su vez volverse portador de formas superiores. En la fábrica del mundo real es ésta una relación bien conocida. Tiene por consecuencia que todo cuanto jamás se declaró materia absoluta —si no se quedó en un concepto abstracto— se resolvió a su vez en alguna forma, y todo cuanto se tuvo por forma pura se reveló como materia de otras formas.

La cuestión sería, pues, si en la relación del "ser así" y el "ser ahí" del ente hay alguna relatividad semejante. No será lícito esperar que sea enteramente de la misma especie. Pero el análisis lógico mostró que la relación es suceptible de alguna relativización, sin que ésta contradiga su carácter de oposición.

Si las dos tesis anteriores ya no son exactas por respecto al "ser así" neutral, mucho más aún apunta la última formulación de la cuestión a una relación en que resulta un callejón sin salida el aislamiento de un momento del ser respecto del otro. Será cuidado posterior precisar la justificación que le quede según el punto de vista bajo el cual se la considere. Por lo pronto no se trata de ningún punto de vista semejante, sino mucho más de prescindir de todos ellos. Pues hay la sospecha de que la misma distinción óntica entre el "ser ahí" y el "ser así" haya recibido el sello de la oposición únicamente por obra de una determinada forma de considerarla.

b) La conciencia primaria del mundo. La forma verbal y la forma lógica

No son las teorías las únicas que proyectan su manera de considerar las cosas en el ente que consideran; también lo hace la conciencia ingenua del mundo. Al pensar en el ente, piensa ésta en primera línea en cosas; ya las relaciones, los movimientos y los procesos pasan para ella por menos entes. Sin duda que no puede quedarse aquí, pero en medio de su avance siempre retiene algo de la posición inicial. Sustancializa las cosas y les atribuye como sustancias el "ser ahí". A las cualidades,

alteraciones y relaciones de las cosas no les atribuye comúnmente "ser ahí" alguno. Las comprende como algo ónticamente secundario, enunciándolas "de" las sustancias, juntándolas como el "cómo" o el "qué" de las cosas. El "ser cosa" en cuanto tal no lo enuncia, son las cosas mismas las que son para ella el sujeto —el ente "sustantivo", al que conviene todo lo demás, pero que no conviene él mismo a nada.

No hay duda de que ésta es una manera de considerar los entes. No hay duda tampoco de que de ella procede el que sea tan corriente la oposición entre el "ser ahí" y el "ser así". Naturalmente, ya en la vida no puede sostenerse. ¿Es el arroyo, la nube, el bosque, una cosa? ¿Es sólo el agua sustancia, o también las ondas, la espuma voladora? ¿Es el grupo de árboles una cosa o sólo una cualidad del bosque? ¿Es la corteza del árbol un "ser así" del árbol o tiene un "ser ahí"? El lenguaje sustancializa sin discernir todo aquello de que puede enunciarse algo. ¿Y de qué no podría enunciarse algo? Pero también enuncia, y también sin discernir, de todo lo enunciable y adherente, "que" es. En esto no hace distinción alguna entre lo sustancial y lo no sustancial. Pero en el "que" entra la enunciación del "ser ahí".

El lenguaje progresa con el desarrollo de la conciencia del mundo. Pero en sus formas conserva los propios orígenes. El hombre sabe hace mucho que el ser adherente (adjetivo) es también "ser ahí", no distinguiéndolo ya hace mucho del ser de la cosa (sustantivo); más aún, sabe que este último es también siempre un "ser así" de algo —el árbol en su lugar, un "ser así" del bosque; la hoja en el suyo, un "ser así" del árbol; —pero conserva la forma de hablar y de pensar forjada un día, canoniza gramaticalmente, la oposición entre sustantivos y adjetivos, y la introduce como separación de los momentos del ser en la conciencia desarrollada del mundo, a la que ya no se ajusta.

Por último sobreviene la lógica como teoría. Se apodera de las formas forjadas por el lenguaje, afirma que son fielmente formas del pensamiento, y las canoniza definitivamente en los tipos de conceptos y de juicios. Para ella no se trata del mundo. Su orientarse por el ser se limita al contenido de ser de la enunciación, al ser predicativo. Descubre la enunciación del "que" como una enunciación propia junto a la enunciación del "qué", encontrando rigurosamente distintas las formas verbales de ambas. No analiza el enunciado en busca de un contenido de ser que vaya más allá. Así permanecen el uno al

lado del otro, sin relación entre sí, el juicio de "ser ahí" y el juicio de "ser así".

c) Relatividad de contenido del "que" y el "qué"

Estas reflexiones muestran ya por sí solas que la oposición de los momentos del ser no puede sostenerse ontológicamente. El "ser ahí" no es sin duda la sustancia del "ser así", pero la sustancialización del "ente ahí" sí tiene la culpa de la separación esencial del "ser ahí" respecto del "ser así" como lo adherente. Y asimismo ha favorecido la adjetivación del "ser así" la separación esencial de éste respecto del "ser ahí". Pero ¿cómo así, si se muestra que la manera de ser —y con ella todo "ser ahí"— es indiferente a la distinción del ser sustantivo y el ser adjetivo?

La consecuencia tiene que ser la relativización del "que" y el "qué" mutuamente.

Esto no puede verse en el concepto de "cualidad", que siempre se ofrece apresuradamente al mentarse el "ser así". En él está acentuado demasiado unilateralmente el carácter adjetivo. Pero sí puede verse en el "qué" o en el "cómo". La manera de ser es en definitiva también una determinación del ente. Pero la manera de ser es cosa del "ser ahí". Más aún, ni siquiera en la mera oposición entre el ser y el no ser fracasa esta concepción. El cuadro tradicional de los juicios llama, en efecto, esta oposición la de la "cualidad". De otra suerte tampoco podría enunciarse el "ser ahí", y el juicio existencial carecería ontológicamente de sentido.

Y lo mismo es con el "que". La determinación de una cosa es también en definitiva un "que", y se apresa verbalmente en las proposiciones de "que". Es el mismo "que" el que se emplea cuando se dice "que" la cosa es así o así y cuando se dice "que" es. También en el "ser así" entra, pues, la manera de ser, no de otra suerte que entra en el "ser ahí" la determinación. Pues en toda determinación se trata del ser de la determinación, y en todo ser se trata de la determinación de la manera de ser.

La correlación del "ser ahí" y el "ser así" subsiste sin duda y con ella una cierta oposición. Pero no admite que se trace ningún límite. No pasa de ser una oposición de direcciones. Puede trazarse artificialmente un límite —como sucede en la conciencia ingenua de las cosas, y no menos en la distinción lógica de los tipos de juicios—, pero semejante límite no resis-

te. Se desplaza al iniciarse la reflexión ontológica y acaba por desvanecerse del todo.

En esto descansa la posibilidad de reducir los juicios de "ser ahí" y los juicios de "ser así" unos a otros que se mostró más arriba (cap. 14 *b-d)*. "S es" no sólo puede reducirse a "S es ente" o, en el caso especial, a "S es real", sino que es absolutamente idéntico con éstos. Así por lo menos cuando, mirando al contenido de ser, no se deja a la forma lógica que haga incurrir en extravíos. Y "S es P" no sólo puede interpretarse como "P es ahí en S" o como "P es ente, es real en S", sino que es absolutamente idéntico con éstos.

Esta última identidad puede documentarse con la analítica aristotélica. La expresión fija de Aristóteles para el ser predicativo es el ὑπάρχειν (τὸ B ὑπάρχει τῷ A), lo que sólo inexactamente puede reproducirse con el "convenir". Entra en este concepto el de estar a la disposición, el estar al alcance de la mano, el "hay" (hay B en A). Pero el mismo ὑπάρχειν aparece en la misma analítica también en la nuda significación de "ser ahí", ser dado, existir.

d) Trasformaciones especiales de los juicios y sentido ontológico de las mismas

El contenido de ser de los juicios es mucho más constante que su forma lógica. Puede apresarse el sentido existencial de "S es P" de otra manera todavía que en el "ser ahí" de P en S. La forma del juicio categórico quiere decir también que la relación entera "S es P" es ahí, es ente. Justo esta forma de juicio enuncia la unión (síntesis) que enuncia como ente. Cuando más claro se ve esto es cuando se pone en frente la forma del juicio hipotético, en que el ser predicativo de la apódosis está expresado como condicionado tan sólo. En el *modus ponens* del raciocinio hipotético suprime la *minor* el condicionamiento, al enunciar categóricamente la condición como cumplida (ente). La *conclusio* pone tan categóricamente el ser de la apódosis.

Aquí se hace presente con toda claridad el sentido del "que" en el "ser así" de algo (en el ser P de S). El que la trayectoria de la tierra sea *realiter* elíptica quiere decir, por su contenido de ser, justo esto de que la forma elíptica de la trayectoria es real en el movimiento de la tierra. Cierto que no se enuncia así, pues la forma del juicio pone el peso del lado "ser así". Calla el ser del "ser así", pero no calla el ser de la

relación entera. Éste está contenido en el carácter categórico (incondicional) del "es".

Este sentido del "que" del "ser así" de algo puede encontrarse en cualquier juicio. El "ser así" de un "ente ahí" no quiere decir absolutamente ninguna otra cosa sino "que" algo determinado "es ahí" "en" algo determinado. "El árbol es un ser vivo", no quiere decir más sino "que" la vida "es" en el árbol. "Los seres vivos son mortales", quiere decir "que" la muerte es algo que entra efectivamente en ellos.

Verbalmente más flúidos parecen los siguientes ejemplos. "Algunas plantas no son verdes" —"hay algunas plantas que no son verdes". O bien: "ningún hombre hace el mal por el mal mismo"— "no hay ningún hombre que..." Aquí se está claramente ante el segundo tipo de la trasformación; no hay la relación entera "S es P", no la hay en ningún caso de S. En estos ejemplos descansa la fluidez verbal en el carácter negativo de los juicios (juicios de "o" y "e"). Pero lógicamente no desempeña esto ningún papel. Con un contenido verbalmente más flexible resulta la trasformación también fluída en los juicios de "a". "Cada siete días es domingo" —"cada siete días hay un domingo".

El sentido ontológico de estas trasformaciones es muy sencillo. Lo esencial no es la reducción de los juicios, sino la ilimitada posibilidad de trocar los enunciados de "ser ahí" e inversamente, y ello dejando intacto el contenido de ser predicativo.

Para esta situación no es patentemente la "relatividad" de los momentos del ser una expresión del todo exacta. Igualmente insuficiente es la imagen del límite vacilante y de la distinción restante. La esencia de la cosa está más bien en que en el "ser así" mismo y en cuanto tal hay un carácter de "ser ahí" y en el "ser ahí" mismo un carácter de "ser así". Es lo que ha de poderse mostrar directamente, o prescindiendo de los juicios, en el "ente en cuanto ente".

CAPÍTULO 19

IDENTIDAD Y DISTINCIÓN DE LOS MOMENTOS DEL SER

a) LA IDENTIDAD CONTINUAMENTE DESPLAZADA DEL "SER AHÍ" Y EL "SER ASÍ" EN EL ORDEN TOTAL DEL SER

La tesis en que todo converge aquí puede formularse así: todo "ser así" de algo "es" de suyo también un "ser ahí" de algo, y todo "ser ahí" de algo "es" también un "ser así" de algo. Tan sólo no es el algo uno y el mismo en ambos casos.

El "ser ahí" del árbol en su lugar "es" de suyo un "ser así" del bosque, que sin él sería distinto; el "ser ahí" de la rama del árbol "es" un "ser así" del árbol; el "ser ahí" de la hoja de la rama "es" un "ser así" de la rama; el "ser ahí" del nervio de la hoja "es" un "ser así" de la hoja. Esta serie puede prolongarse por los dos lados; siempre es el "ser ahí" de lo uno a la vez "ser así" de lo otro. Pero también puede invertirse: el "ser así" de la hoja "es" el "ser ahí" del nervio, el "ser así" de la rama es el "ser ahí" de la hoja, etc. No sería lícito encontrar un obstáculo a esto en el hecho de que nunca sea sino un fragmento del "ser así" lo que consiste en el "ser ahí" de otra cosa. Pues no se trata en absoluto de la integridad del "ser así". Pero sí puede decirse que también los restantes fragmentos del "ser así" consisten de la misma manera en el "ser ahí" de cosas siempre nuevas.

Si se mira a un solo trozo aislado del ente, resultan separados en él el "ser así" y el "ser ahí". Si se fija la vista en el orden total del ser, es siempre —y además en un orden serial determinado— el "ser así" de lo uno ya también el "ser ahí" de lo otro. De esta manera se acerca la relación entre el "ser así" y el "ser ahí" en la totalidad del mundo a la identidad. Y como en esta identidad se trata de un continuo desplazamiento del contenido, cabe llamarla una identidad continuamente desplazada.

Las cualidades puras, que no tienen el carácter de partes de un todo, no constituyen de ninguna suerte excepción. A verlo así sólo se opone el modo usual de expresarse, que separa el ser adjetivo, como un *mero* "ser así", del ser supuestamente sustancial. De hecho tienen también los colores de las

cosas, como la dureza de éstas, su elasticidad, forma espacial, movimiento o alteración, un "ser ahí" en ellas en el mismo sentido. El "ser ahí" no es un privilegio de las sustancias. Pues "hay" las cualidades en lo sustancial exactamente en el mismo sentido en que hay sustancias. El lenguaje corriente está determinado por la concepción sustancial de las cosas reales. Pero el "ente en cuanto ente" no se agota en esta concepción. Y esta situación es independiente de cuáles entre las llamadas cualidades tengan verdadera realidad. Aquellas que no la tienen, o que sólo existen para una determinada manera de concebir o de intuir, tampoco entran en consideración como cualidades de la esfera real. Si, por ejemplo, los colores no son propiedades físicas, tampoco tienen, naturalmente, un "ser ahí" real. Pero entonces tampoco son un "ser así" real de las cosas reales.

Expresado en términos escolásticos, dice este resultado: la *existentia* misma es también *essentia* y la *essentia* misma es también *existentia*. Esto le da en la cara a la vieja concepción. Pero justo en este punto hay que desaprender lo aprendido. El error estaba en reservar aisladamente la *essentia* a la esfera ideal, la *existentia* a la real. Y tan erróneo era tomar ambas aisladamente como las del ente aislado *(ens)*. Sólo hay *entia* dentro del orden del ser. Pero dentro de este orden es la existencia del uno siempre *essentia* del otro. Y viceversa.

La segunda de las dos tesis —la *essentia* misma es también *existentia*— no quiere decir, en manera alguna, que pueda concluirse, en el sentido del "argumento ontológico", de la esencia de algo su existencia, ni aun cuando trate de nada menos que de *id quo majus nihil cogitari potest*. Tan sólo se seguiría la existencia de otro ente, y aun esto tan sólo cuando ya constase que la esencia en cuestión era la esencia de algo existente. Lo que no es el caso ni en el argumento ontológico, ni en ningún otro razonamiento de estructura análoga.

b) El "ser así" como "ser ahí" de algo "en" algo

En este lugar es necesario entrar en una dificultad formal aun más a fondo de lo que era posible en la discusión de los juicios —en la dificultad que hay en la relación entre el "ser ahí" a secas y el "ser ahí en algo". Este último es la forma especial del "ser ahí" de todo "ser así", mientras que el primero es patentemente la forma óntica fundamental del "ser ahí". O que por tal vale. No basta, naturalmente, reconocer

aquí la oposición entre lo sustancial y lo adherente (atributivo, accidental, adjetivo) y declararla ónticamente sin importancia. Pues el "ser ahí" no es una sustancia— ni tampoco un sustrato (un sostén) del "ser así". Son más bien otras dos consideraciones las que resultan aquí decisivas.

1. La circunstancia de que algo no flote libremente, sino que sólo sea ahí "en" algo distinto, no hace en manera alguna ambiguo el carácter del "ser ahí". El "a qué" o el "en qué" no produce alteración alguna en la existencia en cuanto tal. Sólo tiene importancia para el reverso óntico del "ser ahí", es a saber, para el hecho de que constituye a la vez el "ser así" de otra cosa. La distinción de una existencia libremente flotante (hasta donde pueda haber semejante existencia) y una existencia adherente es, pues, una distinción perfectamente óntica; pero es una distinción en el "ser así", no en el "ser ahí". Y el hecho de que todo el mundo la sienta en la actitud natural como esencial, sólo es la prueba de la medida en que la actitud natural es una actitud dirigida puramente al contenido —al "ser así"—, mientras que toma el "ser ahí" como trivialidad inadvertida que se agota sin dejar residuo en el "ser así" del gran orden del ser. En la vida a nadie se le ocurre ver la existencia singular de un ente tan completamente aislada como fuera necesario para destacar el nudo "ser ahí" en cuanto tal.

Puede verse aquí una prueba de que el aislamiento por obra del cual y sólo del cual se dió a la distinción del "ser ahí" y el "ser así" el sello de la oposición, es un aislamiento introducido posteriormente, creado por la concepción sustancialista y canonizado únicamente por la teoría. La culpa principal de la canonización la tendría la técnica lógico-formal de la enunciación existencial. Justo en ella se prescinde radicalmente de todo orden real. Pero el orden es siempre ahí ónticamente. Y él es aquello donde se manifiesta el "ser ahí" de lo uno en todo momento como el "ser así" de lo otro.

2. En el juicio existencial se alcanza la desnudez del "ser ahí" por abstracción de todas las referencias del ser —las relaciones del "a qué", "en qué", "por medio de qué" etc.— o sea, por abstracción de todo aquello sobre la base de lo cual existe el "ser ahí" enunciado. Esto es lógicamente posible porque las relaciones del ser son de hecho lógicamente indiferentes. Y esta indiferencia lógica no es a su vez nada simplemente absurdo, sino que descansa en la peculiaridad óntica del "ser ahí". Resulta posible porque en la existencia de algo no están

encerradas como un contenido las relaciones del ser en las que descansa. Estas relaciones se encuentran más allá de la esfera de su contenido, en un orden cuyo "ser ahí" no es idéntico al "ser ahí" del algo.

La existencia de algo surge y sucumbe sin duda con las relaciones que la sustentan. Pero suponiendo que flotara libremente sin las relaciones, sería no obstante la misma existencia del mismo algo. Tiene, pues, lógicamente perfecto sentido el abstraer de las relaciones. El error interviene únicamente cuando se pretexta esta abstracción para practicar el aislamiento óntico. Y esto sucede tan pronto como se deriva de la forma del juicio existencial una forma propia de "ser ahí". Pero el error se incrementa hasta la enormidad cuando encima se hace —con las viejas teorías del ser— de esta forma del "ser ahí" de lo ónticamente aislado el verdadero y único tipo fundamental del "ser ahí". Con ello se declaran las relaciones del ser sustentante ónticamente inesenciales o incluso no "entes ahí". Y entonces hay sólo un pequeño paso hasta la tesis del neokantismo, de que las relaciones en general son de origen subjetivo y únicamente se introducen en los objetos por obra de la manera de concebirlos.

Frente a esto hay que mantener en firme que ontológicamente las relaciones no sólo son de suyo esenciales, sino que constituyen siempre la textura que soporta toda existencia singular. Tienen la misma existencia que el singular sustancial.

Todo lo existente tiene su "a qué", "en qué, y "por medio de qué", y éstos son ellos mismos existentes en igual sentido. En la existencia no se diferencian las determinaciones y cualidades de su portador, sea éste efectivamente sustancial o sólo presuntamente tal. Así como, en efecto, las cualidades sólo son algo "en" una cosa (u otro algo), así también las cosas mismas sólo son algo "en" o "dentro de" un orden de cosas, "en" el curso del mundo, "en" el mundo. Mas en cuanto son tal "en qué" y "dentro de qué", pertenecen al "ser así" del mundo. Ni las cosas ni nada de lo que parece sustancial como ellas tienen en punto de "ser ahí" preferencia alguna sobre los órdenes en que se hallan.

c) Alcance de la identidad del "ser así" y el "ser ahí"

Así como las determinaciones sólo "son" "en" un "ente ahí", así también "es" el "ente ahí" sólo "en" o "dentro" de" un orden de "ser ahí". Y éste mismo es "ente ahí". El "ser

ahí" no es portador del "ser así", sino la manera de ser de éste y de su portador. El "ser ahí" de un "ente ahí" es el mismo "ser ahí" que el de sus determinaciones, el mismo, pues, que el de su "ser así". Es sin duda "ser ahí" de algo distinto —de algo ente en él—, pero el "ser ahí" mismo, entendido puramente como manera de ser, es el mismo.

Se justifica, por tanto, la tesis de que todo "ser así" de algo puede entenderse como "ser ahí" de algo. Pues todo "ser así" "es" "ser ahí" de algo en algo. Provisionalmente aun no se había indagado si esta tesis puede invertirse, si puede enunciarse análogamente del "ser ahí" con la misma generalidad ilimitada. Es necesario para ello aducir ejemplos de gran estilo.

El que Sócrates haya vivido (haya existido) no quiere decir, en su pleno sentido, que "fuera ahí" aislado para sí, al lado del mundo, sino que "fué ahí" "dentro de" éste. Pero entonces es su existencia un "ser así" del mundo. Y quién se atrevería a negar que el mundo sin su vida en él sería efectivamente otro.

Y a la inversa. El que el curso del mundo esté determinado por leyes, quiere decir ontológicamente: hay una determinación por leyes en el curso del mundo. El "ser así" del curso del mundo se revela como "ser ahí" de las leyes "en" él. En el primer ejemplo reveló el "ser ahí" de algo "dentro" del mundo ser un "ser así" del mundo; en el segundo revela un "ser así" del mundo ser el "ser ahí" de algo dentro de éste. Hasta este punto sería, pues, la relación de identidad "dentro del todo" perfectamente reversible.

Más a fondo en lo que importa en principio entra un ejemplo categorial. Kant pensaba que en el nexo causal se trata del "ser ahí" de algo. Esto no puede, ciertamente, negarse, pero es sólo la mitad de la verdad. Un determinado efecto no depende sólo del "ser ahí" de la causa, sino otro tanto del "ser así" de ésta. Igualmente depende también el "ser así" del efecto, y tanto como su "ser ahí", de la causa. El efecto "es ahí" porque la causa "es ahí"; pero el efecto "es" también no menos "así" porque la causa "es así". A causas desiguales efectos desiguales.

No hay, patentemente, una mera causa del "ser ahí" de algo que no sea a la vez causa de su "ser así". El fundamento de esto se halla en la indicada relación de la identidad continuamente desplazada: el "ser así" de la causa es de suyo algo "ente ahí" en ella; esto mismo es válido del "ser así" del

efecto. Y a la inversa: el "ser así" de la causa en un determinado estadio del curso de los sucesos es de suyo un "ser así" de este estadio; igualmente, el "ser ahí" del efecto (su surgir) en un determinado estadio del curso del mundo es de suyo un "ser así" de este estadio. Ambos juntos constituyen además y muy esencialmente el "ser así" del curso total.

En general hay que decir: no hay causas separadas del "ser ahí" y del "ser así"; ni hay efectos separados del "ser ahí" y del "ser así". No los hay, porque no corren paralelas entre sí dos formas, una del causar y otra del efectuar, sino que la una es a la vez la otra, es decir, porque en general sólo hay en el nexo causal un sólo efectuar y ser efectuado, que enlaza tanto un "ser así" con otro cuanto un "ser ahí" con otro. El efectuar aparentemente doble es, antes bien, idéntico.

Ni cómo pudiera ser de otra manera, pues que los sucesos singulares no corren aislados, sino que pertenecen siempre a un curso total, del que sólo pueden desprenderse en la abstracción. El "ser ahí" de cada causa especial es de suyo un "ser así" del gran orden de las causas, y el "ser ahí" de cada efecto es de suyo un "ser así", del gran efecto total. Cuanto más se familiariza la mirada con la anchura de los órdenes del ser, tanto más evidente resulta —justo en la textura causal del mundo— que la identidad desplazada del "ser ahí" y el "ser así" es una ley general del ser.

d) El límite óntico de la identidad

La experiencia filosófica dice que las tesis de identidad, cuando no son vacuas tautologías, tienen siempre límites de validez. Si no se tiene en cuenta el límite, resulta errónea la tesis. Pero ¿dónde está en el "ser ahí" y el "ser así" el límite óntico de la identidad?

Este límite no lo constituye patentemente el que en la formación singular aislada, ni siquiera concebida sustancialmente allí donde es posible, sean el "ser ahí" y el "ser así" algo totalmente diverso. Pues el aislamiento es abstracción, y un límite de identidad que quisiera buscarse aquí no sería un límite óntico. Tampoco pugnaría con la ley general del ser tal cual se formuló. Pues ésta no afirma, en manera alguna, que el "ser así" de algo sea a la vez su propio "ser ahí" y viceversa. Sólo afirma que el "ser así" de algo es a la vez el "ser así" de algo distinto y el "ser ahí" de algo a la vez el "ser así" de algo distinto.

Es importante poner esto en claro. Tenemos una relación análoga en todas las estructuras seriales. Así, por ejemplo, en la serie causal. La causa de A no es a la vez efecto de A. Pero sí es a la vez cierto efecto, a saber, efecto de algo distinto. El nexo causal no consta de dos diversas series, una la de las causas y otra la de los efectos, sino sólo de una única serie en la que todo es a la vez causa y efecto. En esto consiste la identidad óntica de las causas y los efectos. Es, como la del "ser ahí" y el "ser así", una identidad continuamente desplazada.

Pero en este ejemplo resulta claro dónde hay que buscar el límite de la identidad en una serie semejante. Hay que buscarlo allí donde la serie misma encuentra su límite: en el primer miembro. El ser todo a la vez causa y efecto sólo es válido si la serie continúa *in infinitum* y con ello tiene su dificultad metafísica. Pero si tiene un primer miembro, éste es sólo causa, y no efecto. En este dilema incide la antinomia cosmológica causal.

También en la relación del "ser ahí" y el "ser así" tropezamos con un carácter de serie. Recuérdese el ejemplo: el "ser ahí" del árbol es "ser así" del bosque, el "ser ahí" de la rama es "ser así" del árbol, el "ser ahí" de la hoja "ser así" de la rama, el "ser ahí" del nervio "ser así" de la hoja. Por mucho que se alargue hacia atrás esta serie, descansará aquí en sí misma, no se podrá trazar un límite preciso. Sin embargo, tropezamos con un límite si la proseguimos hacia delante. El "ser ahí" del bosque es también un "ser así" del paisaje, el "ser ahí" del paisaje un "ser así" de la tierra, el "ser ahí" de la tierra un "ser ahí" del sistema solar. Esta prolongación de la serie tropieza con un término final, el mundo como un todo. Y de este todo ya no puede decirse que su "ser ahí" sea el "ser así" de algo más.

La superficialidad del ejemplo —el hecho de que la serie entera se mueva aquí entre las cosas materiales— no debe engañar acerca de lo esencial de la relación óntica. Los ejemplos del mundo del espíritu presentan exactamente la misma faz. Siempre es lo último a que puede adherirse algo como "ser así", el conjunto del ente en general, el mundo como un todo. Esto resulta evidente aun sin tomar en consideración el carácter de serie por saltar todos los miembros intermedios. Así en el ejemplo de Sócrates: que haya habido un Sócrates es un "ser así" del mundo. Pero que haya el mundo, ya no es un "ser así"

de algo. El mundo fuera otro sin Sócrates, pero ¿qué hay aún que fuera otro sin el mundo? Patentemente nada.

e) LA DIFERENCIA DE DIRECCIÓN EN LA IDENTIDAD DESPLAZADA

Si se quiere meterse en sutilezas metafísicas, quizás se puede sustantivar aún "la nada" y decir que la nada sería otra si no estuviese limitada por el conjunto de los algos —el mundo. Pero en primer lugar no se gana con esto nada, pues la aporía salta enseguida a la nada misma; no es, en efecto, una aporía del mundo, sino del último miembro, y último miembro es entonces la nada. Pero en segundo término no se trata aquí de un juego con conceptos especulativos, sino de una ley del ser. Y se hará bien en permanecer en el terreno del ente.

La tesis: "todo ser así es un ser ahí de algo" no puede invertirse. Al menos no en estricta generalidad. No puede decirse con la misma razón que todo "ser ahí" sea un "ser así" de algo. El "ser ahí" del todo es una excepción. Y es también claro por qué es la excepción: el todo es el conjunto de cuanto "es ahí"; no puede "ser ahí" fuera de él nada en que él mismo fuese un "ser así".

En general, pues, es válida la inversión sólo "dentro" del mundo. Esto no es poco, pero es una generalidad limitada. Y como por su contenido está todo "ser ahí" particular encerrado en el "ser ahí" del mundo —o sea, en el caso excepcional—, pues que surge y sucumbe con el "ser ahí" del mundo, se presenta como ontológicamente importante justo este caso límite y excepcional. Su peso se extiende mediatamente a todo "ser ahí" particular. Y el resultado es que en la oposición de los momentos del ser queda algo que no se agota en la identidad desplazada.

Esto es lo que se presentaba en el carácter serial como diferencia de dirección entre el "ser ahí" y el "ser así". Si el "ser ahí" de B es un "ser así" de A, no por ello es el "ser ahí" de A un "ser así" de B, sino de un tercer término. Esta dirección en el encaje de los momentos del ser unos en otros es unívoca e irreversible. Y ésta es la razón por la que en el ente singular parecen separados y heterogéneos los momentos del ser, más aún, se presentan como opuestos hasta en la forma de la enunciación. La separación es sin duda una pura apariencia. Pero la heterogeneidad no es tal. Tampoco la cabal identidad es sino un momento parcial de la relación total. Queda un exceso de peso del lado del "ser ahí". Y éste es lo que

se extiende desde el todo hasta lo singular y en ningún caso se agota en la determinación.

Esto concuerda bien con la circunstancia de que es en el "ser ahí" donde está la manera de ser. La manera de ser es justo en todo ente el momento óntico fundamental.

CAPÍTULO 20

EL RESULTADO Y SUS CONSECUENCIAS

a) SÍNTESIS DE LOS RESULTADOS

¿Qué queda de la oposición tradicional de la *essentia* y la *existentia?* No ha desaparecido. Pero se ha revelado que en ella hay algo distinto y algo mucho más diferenciado. No le conviene ni la relación de la forma y la materia, ni la de la posibilidad y la efectividad. El "ente en cuanto ente" se ha revelado más bien como una intersección de dos pares de contrarios que están ambos latentes en la relación de la *essentia* y la *existentia.*

1. Subsiste, pues, una relación de cuatro miembros en que la distinción de las maneras de ser viene a ser perpendicular a la de los momentos del ser (fig. 1). Aquí está la distinción de las maneras de ser en el momento del ser que es el "ser ahí". El "ser así" converge, al contrario, por el contenido en las esferas. Considerado para sí es neutral.

2. La distinción del "ser así" y el "ser ahí" se conserva sin menoscabo en esta relación; pero como oposición sólo existe en el ente singular y en el todo del mundo. En los órdenes del ser interiores al mundo desemboca en una constante identidad, en cuanto que todo "ser así" es de suyo también un "ser ahí" y todo "ser ahí" es de suyo también en "ser así". Esta identidad de los momentos del ser sólo existe en la diversidad de la referencia, su diversidad sólo en la identidad de la referencia. En diversos entes son idénticos según un determinado orden serial, en algo idéntico son insuperablemente diversos.

3. Su distinción mantiene así su legitimidad como distinción relativa. Pero no tiene el sentido de dos variedades del ser de un ente. El "ser ahí" y el "ser así" permanecen como manera de ser y determinación del ser en oposición mutua incluso cuando coinciden; su identidad no es tautológica, sino

identidad sintética que tiene la raíz en la estructura de los órdenes del ser. Y también permanecen incluso en su oposición vinculados rigurosamente uno a otro; jamás puede decirse de un ente (cualquiera que sea su esfera) que tiene sólo "ser ahí" o sólo "ser así"; tiene siempre ambos. Esta vinculación mutua no coincide con aquella identidad. No existe sólo en diversos entes, sino también en uno mismo.

4. De esta oposición "conjuntiva" de los momentos del ser se destaca la "disyuntiva" de las maneras de ser como una oposición perfectamente distinta. Su confusión con la primera ha sido el error capital de la vieja ontología y tiene la culpa de todas las oscuridades tradicionales de las teorías de la *essentia*. El ser ideal y el ser real ni están vinculados entre sí, ni hay en ellos nada en que sean idénticos. La vinculación efectiva que existe entre las esferas es puramente de contenido; descansa en la comunidad del "ser así", en la "neutralidad" de éste, pero ni siquiera ella es universal. Tampoco estriba en la esencia de la manera de ser, sino en la del contenido, y su limitación en el mundo es limitación de contenido.

5. La comunidad del "ser así" ideal y del real sólo es, por tanto, su neutralidad, es decir, la indiferencia de la determinación del contenido a la distinción de la manera de ser. No anula, por ende, la oposición de las esferas; pues no hay un "ser así" aislado sin "ser ahí"; y por el "ser ahí" cae todo ente bajo una relación disyuntiva. No hay, por ende, ningún ente que no sea o ideal, o real (o que, si hay más maneras de ser, no caiga bajo ellas); es decir, no hay un "ente neutral", sólo el lado (el momento del ser) del "ser así" en cuanto tal es en él neutral. Pero el momento del ser en cuanto tal cae bajo una relación conjuntiva y no ocurre por sí.

b) Perspectiva de nuevos problemas

Estos resultados provisionales bastan ya para colocar la ontología sobre una base nueva. Ahora ya no es admisible derivar de un reino de esencias ideales la determinación del ser de lo real (digamos de las cosas), mientras que la existencia sola constituiría por fuerza el real "real". La determinación de real es, antes bien, una determinación *sui generis*, y es siempre idéntica a la existencia real de múltiples factores y conexiones. Tampoco es ya posible poner el carácter de ser solamente en lo sustancial. Las sustancias no tienen en la manera de ser privilegio alguno sobre las cualidades, los cambios y las

relaciones. Esto simplifica considerablemente la situación en la ontología. La fundamental resolución de la vieja relación entre la *essentia* y la *existentia* en un sistema de dos relaciones que se cortan entre sí, no tiene el carácter de una complicación, sino el del descubrimiento de una relación fundamental inesperadamente simple y abarcable con la vista.

Esto no debe olvidar que hasta ahora sólo se ha aclarado la relación entre el "ser así" y el "ser ahí", mientras que las maneras de ser han menester aún de mayor investigación. Por "ser ideal" pueden entenderse cosas muy diversas; a menudo se niega su existencia misma y con igual frecuencia se la afirma. El ser real es sin duda empíricamente más que conocido; pero no por ello es menos oscuro lo que él sea, es decir, qué es lo que pasa ontológicamente con su manera de ser. Las demás cuestiones fundamentales que se agregan aquí son, pues: *1)* la de la manera de darse lo real y lo ideal, *2)* la del carácter de ser tanto de lo uno como de lo otro, y *3)* la de la íntima estructura de su relación mutua.

La primera de estas cuestiones es epistemológica y puede tratarse separadamente. Con ella van a ocuparse las partes siguientes. La segunda sólo puede discutirse, en la medida en que admite que se la trate, dentro del tema de las relaciones de modalidad. La tercera concierne ya a la fábrica estructural del mundo. Es una cuestión de la relación de las capas del ser a las esferas del ser. Requiere un amplio análisis de las leyes categoriales y constituye el objeto de una tercera serie de investigaciones.[1]

c) La apariencia de la separación y su fundamento ontológico

Los argumentos en favor de la separación entre el "ser ahí" y el "ser así" recogidos anteriormente (cap. 12 *a-c)* se han revelado seudoargumentos. Los momentos del ser no son un ser esencialmente diverso, sino lados correspondientes del mismo ente. Ni tiene el "ser ahí" una independencia que no tendría el "ser así", ni el "ser así" una dependencia que no tendría el "ser ahí". Su heterogeneidad es sólo la de miembros relacionados. Y como en el orden del ser se dispone la relación en

[1] Las dos cuestiones últimamente nombradas no pertenecen, pues, al tema de este libro. Se las trata en las obras que continúan ésta bajo los títulos de *Posibilidad y efectividad* (1938) y *La estructura del mundo real* (1940).

series, se convierte dentro de cada gran conjunto en identidad, y de la oposición no queda nada más que la diferencia de dirección.

Una vez bien vista esta relación, se suscita empero la cuestión de en qué descanse entonces la apariencia de la diversidad de esencia. La apariencia no es una arbitrariedad, ni siquiera después de descubrir la verdadera situación desaparece simplemente; antes bien persiste como una apariencia inevitable. No tiene simplemente el carácter de un error, que puede rectificarse por medio del conocimiento. Se parece más bien a las ilusiones, que siguen siéndolo aun después de descubiertas.

Hay dos razones de esta apariencia. La primera es ontológica. Consiste en que en el "ser ahí" de una cosa no están contenidas las relaciones en que se encuentra la cosa —pues éstas pertenecen al lado de la determinación, mientras que el "ser ahí" en cuanto tal es sólo una manera de ser—, pero en el "ser así" sí que están contenidas. Sin duda que también en el "ser así" de una cosa puede abstraerse de todas las demás relaciones para destacar exclusivamente una sola. Mas justo para esto es menester de la abstracción, y hay que llevar a cabo ésta, mientras que el "ser así" se ofrece en una cierta desnudez aun sin un acto especial de abstracción.

Y de "una" relación no puede abstraerse nunca en el "ser así". Tal es su pertenencia a un "ente así". Una determinación es por su esencia algo "en" algo. La manera de ser es, por el contrario, indiferente al "a qué" y "en qué". El "ser ahí" de una cosa está sin duda en relaciones ónticas que son ellas mismas "entes ahí"; pero no "consiste" en ellas. El "ser así" consiste, por el contrario, esencialmente también en ellas. Ésta es la razón por la que el "ser ahí" *parece* algo independiente; el "ser así", algo sin independencia.

Esta razón no es una seudorazón. Es una auténtica razón óntica. Es un error pensar que las razones de una apariencia tendrían que ser otra apariencia ellas mismas. Una apariencia que tiene de suyo una constancia imborrable, sólo puede, por el contrario, descansar en una razón óntica. Unicamente el descubrimiento de la razón óntica de la imposibilidad de borrar lo aparente, quita a la apariencia el nervio. Pero tampoco esto es más que descubrimiento, no una eliminación.

Lo que pasa aquí es bien conocido dentro del campo metafísico por la dialéctica trascendental de Kant. Ésta es justo una lógica de la apariencia, y su incumbencia es descubrir las razones de la apariencia. En la esfera de la vida diaria es esto

mucho menos conocido. Pero justamente es ella lo que es aquí cuestión. Así se hace muy evidente en la relación entre la cosa y la cualidad. La cualidad es algo que sólo puede estar "en" en un "ente ahí". Por eso en ella no se puede abstraer de todas las relaciones. Ella sola está en el pensar sustancial protegida contra la abstracción aisladora. Las cosas mismas no lo están. Por eso tienen de suyo en la conciencia ingenua la apariencia de la independencia. Y ésta cae del lado del "ser ahí".

Justo en la concepción de las cosas es donde incide primariamente el prejuicio de la diversidad de esencia. Las cosas se independizan justo como sustancias, las cualidades parecen dependientes. Y así es como parece que no tienen "ser ahí", ni sus portadores, "en sí", "ser así". Pues como no son "en sí", pero existe en ellas el "ser así", tampoco puede convenir éste a las cosas "en sí". El error está en el aferrarse al fenómeno sensible. No se ve que los fenómenos de las cosas no son las cosas mismas.

d) La razón gnoseológica de la separación

La segunda razón que entra aquí en juego está en la peculiar estructura del conocimiento humano. También ella es en sentido amplio una razón óntica; pues el conocimiento pertenece al ser espiritual, y la relación de conocimiento del sujeto con el mundo es una relación óntica.

Esta razón es fácilmente visible: se separa en los "objetos" el "ser ahí" y el "ser así", porque su manera de darse es diversa y con frecuencia separada también en intuiciones muy distantes entre sí. El punto saliente de esta diversidad es la dualidad de las fuentes del conocimiento —o para hablar con Kant, de los troncos del conocimiento— o sea, de los elementos apriorístico y aposteriorístico del conocimietno. La relación de esta dualidad con los dos momentos del ser puede expresarse en dos simples tesis:

1. El "ser ahí" es cognoscible sólo *a posteriori;*
2. A *priori* sólo es cognoscible el "ser así".

Esto sólo es válido sin duda para el "ser ahí" y el "ser así" reales; el ser ideal entero sólo es cognoscible *a priori.* Pero el peso del problema del "ser ahí" está una vez más en la esfera real. Además, hay que advertir que la segunda tesis sólo es exacta mientras se trata de un conocimiento "puramente" apriorístico; tan pronto como hay en la base elementos empíricos,

puede descubrirse por medio de una aplicación del conocimiento apriorístico de leyes del "ser ahí" de algo determinado. Aquí hay que prescindir de este caso, que es el habitual en la ciencia como en la vida. En él se presentan ya mezclados los elementos del conocimiento. Pero no por esta causa es el caso puro, en absoluto, un caso artificial. Hay en muchos dominios del saber el saber apriorístico de lo general en cuanto tal, por ejemplo, como saber de la ley, sin que estén dados los casos singulares. Se encuentra además un saber del "ser así" sin saber del "ser ahí".

Mirada más exactamente, se presenta la relación de la siguiente manera. Supuesto que *a priori* y *a posteriori* (no confundir con el pensamiento y la intuición) sean maneras originales de darse el ente, no es válida la simple coordinación: "ser ahí" —dado *a posteriori*, "ser así"— dado *a priori*. Sino que en primer lugar no necesita estar dado ninguno de los dos, existiendo tanto el "ser ahí" como el "ser así" de una cosa incluso sin darse, más aún, incluso sin ser cognoscible. Y en segundo término hay también un "ser así" dado *a posteriori*. En este último cuentan, por ejemplo, todas las cualidades, formas espaciales, relaciones, procesos percibidos. La percepción da sin duda el "ser ahí" de las cosas reales, pero no el nudo "ser ahí", sino el "ser ahí" con una parte considerable del "ser así".

Esto tiene su clara expresión en las dos tesis anteriores. Éstas no expresan una relación de paralelismo. Si no, tendría que poderse invertir la segunda tesis. Y no es así. El "ser así" es en muchos casos cognoscible también *a posteriori*.

Hay, pues, una relación de superposición entre los momentos del ser y las maneras de darse. La relación entre ambos pares de contrarios es la producida por la objeción del ente; y naturalmente sólo es cuestión de ella dentro de los límites de objeción posible. No puede expresarse como una relación de intersección de dimensiones. Superposición es algo muy distinto de intersección. Lo que en ella salta en seguida a la vista es más bien una doble relación de límites en la que no se corresponden entre sí los dos límites. El límite del darse apriorístico y del darse aposteriorístico no coincide por su posición con el óntico entre el "ser ahí" y el "ser así".

Del "ser así" hay, pues, tanto conocimiento apriorístico como aposteriorístico, del "ser así" sólo aposteriorístico. Y a la inversa: conocimiento aposteriorístico lo hay tanto del "ser así" como del "ser ahí", apriorístico sólo del "ser así". Respecto de la dualidad de las fuentes del conocimiento —y con ellas de

la cognoscibilidad en general—, tiene, por tanto, el lado del "ser así" un privilegio. El "ser ahí" queda reducido exclusivamente al elemento aposteriorístico.

Co. *a priori*	Co. *a posteriori*
"Ser así"	"Ser ahí"

FIGURA 4

Mas si se sopesa qué inmenso alcance tiene en el conocimiento —y principalmente en el científico— el elemento apriorístico, resulta muy fácilmente comprensible por qué el estar excluído de él el "ser ahí" despierta la apariencia de ser el "ser así" algo separable de él. En todo conocimiento puramente apriorístico se presenta en efecto como algo que se conoce separadamente del "ser ahí".

Puede expresarse esto también más enérgicamente: en el ente objetado está también efectivamente separado. Pero lo objetado es el objeto. Y como ni la conciencia natural ni la científica sabe distinguir rigurosamente el ente del objeto en cuanto tal, no puede menos la separación del "ser ahí" y el "ser así" de parecer forzosamente una separación óntica. Lo que el conocimiento divide no puede menos de tenerlo por dividido también en sí.

CAPÍTULO 21

LAS MANERAS DE DARSE Y LAS MANERAS DE SER

a) TRIPLE SUPERPOSICIÓN Y TRIPLE RELACIÓN DE LÍMITES

Ahora bien, hay, como se mostró, una relación determinada entre las dos oposiciones ónticas, la del "ser ahí" y el "ser así" y la del ser real y el ideal. Esta relación se presentó como una intersección de dimensiones. Por su parte muestran a su vez las dos especies del darse una relación igualmente determinada con la oposición de lo real y lo ideal. Pero es una relación distinta de la que tiene con los momentos del ser.

También esta nueva relación puede presentarse aproximadamente (no por cierto sin residuo) como una relación de su-

perposición. Y tampoco aquí coinciden los límites. Sólo que el límite de las maneras de ser está desplazado hacia el otro lado por respecto a las maneras de darse. Esto puede sintetizarse de nuevo en algunas tesis:

1. Conocimiento *a priori* lo hay tanto de lo ideal como de lo real, conocimiento *a posteriori* sólo de lo real.

2. De lo real hay tanto conocimiento *a priori* como conocimiento *a posteriori*, de lo ideal sólo conocimiento *a priori*.

Respecto a la dualidad de las maneras de ser y de las esferas de éstas, tiene por tanto el elemento apriorístico del conocimiento un privilegio. Esto es bastante sorprendente, pues que respecto a la dualidad de los momentos del ser fué el resultado un privilegio del elemento aposteriorístico. Puede verse aquí sin más una nueva y contundente prueba de la heterogeneidad de los dos pares ónticos de contrarios en que se ha resuelto la antigua oposición de la *essentia* y la *existentia*.

Si se expresa esto esquemáticamente de la misma manera que la primera superposición y se saca de ésta (fig. 4) en seguida la relación de las maneras de darse con los momentos del ser, para meterla en aquélla, se obtiene la superposición común de tres pares de contrarios, y encima con tres límites desplazados recíprocamente (fig. 5). En esta superposición sorprende en seguida la diferencia de dirección en el desplazamiento de los dos límites ónticos respecto del límite gnoseológico. Si se parte de este último, queda desplazado el límite de las maneras de ser hacia la izquierda (hacia la región de lo cognoscible *a priori*), pero la de los momentos del ser hacia la derecha (hacia la región de lo cognoscible *a posteriori*). Están, pues, desplazados en dirección opuesta.

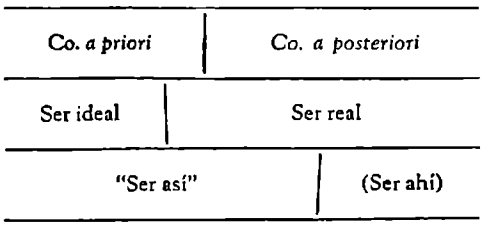

FIGURA 5

Pero en este esquema se hace perceptible, al mirarlo mejor, una incoherencia. Se halla ésta en la implicada relación de suposición entre las maneras de ser y los momentos del ser. La oposición de lo ideal y lo real y la del "ser así" y el "ser ahí"

no pueden en absoluto superponerse, porque son, antes bien, una intersección de dimensiones. Y esta falla del esquema resulta muy sensible en la posición del "ser ahí". El "ser así" está colocado satisfactoriamente, abarcando el ser ideal y el ser real, como le conviene. Pero el "ser ahí" está limitado al ser real. No está, pues, en el esquema en el sitio justo (lo que en la fig. 5 está indicado por el paréntesis). Esto correspondería al antiguo concepto de la *existentia*. Pero no se ajusta al hecho de que es precisamente en el momento del "ser ahí" donde radica la distinción de las maneras de ser.

b) Rectificación del esquema. Verdadera posición de las maneras de darse

Si se quiere rectificar esta falla, fácilmente se descubre que es imposible lograrlo dentro del esquema. Los tres pares de contrarios y las relaciones de límites entre ellos, no pueden en manera alguna encerrarse inequívocamente en una triple superposición. En ésta no hay lugar alguno para el "ser ahí" ideal. Esto produce un hueco en la disposición toda. Habría que arrastrar, en la región media, el ser ideal hasta superponerlo al "ser ahí"; o bien habría que desplazar el límite de los momentos del ser (en la región inferior) mucho hacia la izquierda, incluso hasta más allá del de las maneras de ser. Pero en ninguno de los dos casos concuerdan entonces las restantes relaciones de límites.

Es necesario patentemente echar mano de otro esquema. Es necesario trasformar la relación de suposición en una relación de intersección de dimensiones, como corresponde a la posición de los dos pares ónticos de contrarios. Hay que partir del lado óntico, no del lado del conocimiento. La relación de superposición resultó implicada, en efecto, únicamente porque se tomó por punto de partida la oposición de las maneras de darse. Ésta fué la falla. Esta oposición admite sin duda una relación de superposición con cada una de las dos oposiciones ónticas. Pero si se combinan ambas superposiciones entre sí, resulta una tercera; y ésta resulta a su vez falsa, por no ajustarse a la relación de los pares ónticos de contrarios.

Partamos, pues, de la relación bidimensional de los últimos, como se indicó en la fig. 1 antes de la reducción del "ser así" (o sea, pasando por alto su neutralidad). Entonces todo se reduce a ver cómo se distribuye el alcance de la cognoscibilidad *apriorística* y de la *aposteriorística* a los cuatro miem-

bros del esquema. Esta distribución puede dibujarse de hecho inequívocamente (fig. 6), dando expresión intuitiva a la relación de las respectivas regiones. El resultado puede sintetizarse en los siguientes puntos.

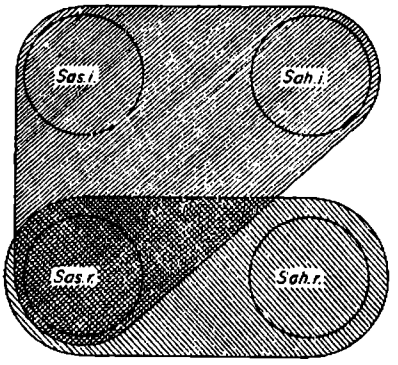

FIGURA 6

1. El conocimiento *a priori* recubre tres de los campos ónticos de contrarios (sas. i., sah. i. y sas. r.). Sólo el "ser ahí" real está excluido de él.

2. El conocimiento *a posteriori* recubre sólo dos campos (sas. r. y sah. r.). Los dos campos del ser ideal están excluídos de él.

3. El conocimiento apriorístico y el aposteriorístico tienen en común sólo uno de los cuatro campos ónticos: el "ser así" real.

4. El "ser ahí" real es accesible sólo al conocimiento *a posteriori*.

5. El ser ideal (tanto sas. como sah.) es accesible sólo al conocimiento *a priori*.

Los puntos 1, 3 y 4 sólo se modifican porque el conocimiento *a priori* se extiende mediatamente (en el supuesto de que se parta de un darse aposteriorístico) también al "ser ahí" real. Con todo rigor, pues, únicamente son exactas estas tres tesis cuando se entiende el conocimiento *a priori* tan sólo como el elemento "puramente" apriorístico del conocimiento, sin mirar hasta qué punto ocurra en tal pureza.

c) LA DIVISIÓN DEL CONOCIMIENTO Y LA APARIENCIA DE LA DIVISIÓN ÓNTICA

Pero hay todavía una cosa a que hacer aquí un reparo. En esta disposición se da por supuesta una rigurosa relación de límites entre el "ser ahí" y el "ser así". Pero la investigación ha mostrado que no existe tal cosa, que entre el "ser ahí" y el "ser así" sólo resta una diferencia de dirección. Es lo que se seguía de la situación óntica general de ser todo "ser ahí" de

algo un "ser así" de algo y todo "ser así" de algo un "ser ahí" de algo.

Pero por otra parte pasa de hecho el corte entre lo que es cognoscible *a priori* y lo que es cognoscible sólo *a posteriori*, justo entre el "ser así" real y el "ser ahí" real; a lo que da la fig. 6 clara expresión con la línea diagonal que deslinda la región del conocimiento apriorístico.

Sería cosa de imposibilidad que las maneras de darse el objeto fuesen de suyo momentos del ser en él como "ente en sí", ni siquiera que correspondiesen rigurosamente a los momentos del ser. Ninguna de las dos cosas es patentemente el caso. Los límites del conocimiento no son en general límites del ser. También el límite de lo apriorístico es un límite meramente gnoseológico, y no hay un límite óntico que le corresponda. Pero como la raya fronteriza que él traza concierne al objeto, y éste es "ente en sí", surge la apariencia de que separa el "ser ahí" del "ser así".

La dualidad de las fuentes del conocimiento tiene su fundamento en la organización del conocimiento, o sea, en la índole del sujeto cognoscente, no en la índole del ente; tampoco, pues, en un estado de división del ente en "ser ahí" y "ser así"

El ente, en la medida en que entra en la relación de objeción, es y sigue siendo homogéneo. En él sólo tienen el "ser ahí" y el "ser así" diferente dirección, pasando el uno a ser sin residuo el otro dentro de grandes órdenes del ser. Únicamente la índole y organización de nuestro conocimiento introduce la división; pues de hecho ella sí está dividida. Sin duda no puede introducir la división en el ente mismo —pues el ente es en sí y está sustraído a su poder— pero sí puede introducirla en el concepto del ente que ella se hace. Y así despiertan, sobre la base de su propio estado de división, la apariencia de estar dividido el ente mismo.

Esta apariencia es sin duda extraña a la actitud totalmente ingenua. Pero surge al iniciarse la reflexión. Y se consolida en la meditación gnoseológica. A su manera es insuperable; pero perfectamente trasparente. Y resulta trasparente cuando se descubre la relación óntica entre el "ser ahí" y el "ser así" y la relación de éstos con el estado de división de las maneras de darse.

Por esta causa resulta perfectamente justificada la disposición anterior (fig. 6) junto con las cinco tesis consecutivas en que se la ha expuesto. El sesgo ontológico del trazado de los límites en ella no es arbitrario, sino la que corresponde al fenó-

meno de las maneras de darse. Señala las efectivas regiones de objetos del conocimiento apriorístico y del aposteriorístico dentro del ente.

Estos se deslindan entre sí gnoseológicamente con todo rigor. Y en esto bien podría estar la íntima razón de la obstinación con que la separación del "ser ahí" y el "ser así" se ha mantenido en las teorías filosóficas.

Tercera Parte

LA MANERA DE DARSE EL SER REAL

Sección I

EL CONOCIMIENTO Y SU OBJETO

Capítulo 22

SER EN SI GNOSEOLÓGICO Y ONTOLÓGICO

a) Anulación de la neutralidad ontológica

En la caracterización del "ente en cuanto ente", de la que partimos, desempeñó la distinción respecto del ser objeto un papel decisivo. El punto saliente en ella es la independencia del ente respecto de la objeción. Ahora bien, como toda manera de darse un ente tiene la forma de la objeción, o el ente mismo resulta aprehendido siempre como objeto, se suscita la cuestión de qué sea lo que pase propiamente con la manera de darse misma. Para ello no basta saber de la distinción entre el ser y el ser dado. Sólo resulta tangible por tratarse de un ente en sí. Pero hasta qué punto puede afirmarse la existencia de éste, no resulta claro con sólo lo anterior. En tanto, pues, la afirmación descansa en la forma de darse, pero a la vez afirma justamente que el ente no se agota en el ser dado, surge aquí una aporía que se trata de resolver.

La investigación que se inicia con esto hubiera pertenecido al comienzo, de acuerdo con las cosas mismas. Pero no es susceptible de ser desarrollada antes de aclarar la relación entre el "ser ahí" y el "ser así". Pues en ella se trata, de un cabo a otro, del momento del "ser ahí". El que algo "sea en sí" quiere decir justo que lo hay, que existe, y no sólo "para nosotros", no meramente en la mención o en el tenerlo por tal.

Se trata, pues, de la demostración del "ser ahí". Y como esto no se reduce a un ente determinado, sino que se extiende en general y en conjunto al "ser ahí" de todo aquello que pretendemos que es un ente, tampoco se puede hacer valer aquí el paso del "ser ahí" a "ser así". Pues en el conjunto del mundo encuentra este paso su límite. Más bien resulta claro que aquí nos hallamos en el punto en que la ontología ya no puede mantener su posición neutral y de más acá frente al idealismo y el realismo. Sólo los comienzos podían ser neutra-

les. Con la cuestión del ser en sí se requiere la decisión en esta alternativa.

De acuerdo con lo anterior, no es difícil ver que tiene que recaer en favor del realismo. Con todo, hay que advertir en seguida y previamente aquí, que el término "realismo" no se ajusta efectivamente en absoluto a la posición de la ontología; como tampoco coincide con ésta ninguno de los tipos tradicionales de sistematización realista. Ello no es así ya simplemente porque en dicha posición no se trata meramente, en absoluto, del ser real, sino otro tanto del ideal. Y sería totalmente erróneo jugar aquí por anticipado con la idea de la reducción a un tipo único de ser. Ante todo hay que evitar el error de pensar que el concepto de ser ideal tenga cosa que ver con el idealismo. El idealismo sostiene justamente la "idealidad" de lo real; del ser ideal suele no cuidarse más.

b) Fondo gnoseológico del concepto de ser en sí

Una aclaración más la pide el concepto mismo de ser en sí. No es, en absoluto, un concepto ontológico, ni se identifica, pues, en manera alguna, al de "ente en cuanto ente". Procede plena y totalmente de consideraciones gnoseológicas; está formado dentro de la dirección visual de la *intentio obliqua*. Es un concepto opuesto al concepto de apariencia, fenómeno, objeto. Esta oposición se adhiere a él haciéndolo ambiguo. Pues es una oposición pura y exclusivamente gnoseológica.

Ontológicamente es torcida. Ser objeto, ser para mí, ser fenómeno, son también ser. Y además y en igual medida ónticamente "en sí". La relación entera a la que pertenecen, la relación de conocimiento, es una relación entre lo real, el sujeto real y el objeto real. Ella misma es una relación real. El que yo conozca algo será extrínseco al algo, *a mí* no es extrínseco. En mí es algo real. Y, por consiguiente, es también en sí algo real. Y puede ser muy esencial y grávida de consecuencias dentro del orden real. Como que también tiene en el proceso de conocimiento su origen temporal.

Esto quiere decir a su vez: también el ser objeto en cuanto tal es, a su manera, ser en sí. Por eso se puede hacer de este mismo, a su vez, objeto del conocimiento, como sucede de hecho en la teoría del conocimiento. De otra suerte, sería un saber filosófico del conocimiento cosa de imposibilidad.

Pero si el ser objeto es también algo "en sí", lo mismo es válido también del "ser para mí", de la apariencia, del fenó-

meno. Y con esto queda reconocido justo aquello de que se distinguió el "ser en sí" como un ser en sí ello mismo. ¿Es esto una contradicción? ¿Está erróneamente formado el concepto de ser en sí?

No es posible, pues sin el carácter de en sí del objeto no hay conocimiento. Mas la dificultad se resuelve fácilmente, si se mantiene en firme el origen gnoseológico del concepto de ser en sí.

Gnoseológicamente es la distinción de "en sí" y "para mí" perfectamente inequívoca y esencial. "Objeto" sólo puede serlo un ente que, justo, "está enfrente", o sea, sólo relativamente a un sujeto. En oposición a este ser relativo no significa el ser en sí nada más que la independencia respecto del sujeto, y especialmente respecto del ser conocido por el sujeto. Esto no agota el carácter del ser en el "ente en cuanto ente". Pero no contradice esto, en absoluto, el que el ser para mí, y con él el ser objeto mismo, puedan convertirse en objeto de conocimiento, o sea, tener también un ser en sí gnoseológico. Pues no es el mismo acto de conocimiento el que hace de ellos objetos. El ser objeto un ente puede muy bien tener lugar en un primer acto de conocimiento, siendo un ente en sí, es decir, algo existente independientemente de él, para un segundo acto superpuesto al primero. La relación de conocimiento puede extenderse, justo, a todo, incluso a sí misma. Tan sólo el caso es entonces distinto.

Ontológicamente es, por el contrario, inesencial justo la independencia. Si algo es "en sí" —es decir, si tiene junto con su "ser así" un "ser ahí" en su esfera del ser—, es para esto del todo indiferente que este su "ser ahí" esté o no en relación con algún otro ente de su esfera (así, por ejemplo, con un sujeto real). Es indiferente incluso cuando la relación tiene la forma de un ser dependiente. Pues la dependencia misma es ente, y en ella no es lo dependiente menos ente, en nada, que lo independiente. Todo ente está en dependencias universales. Lo totalmente independiente es sólo un caso límite.

c) Levantamiento del carácter reflejo en el ser en sí ontológico

En tanto la ontología tiene que habérselas con una cuestión de la manera de darse, no puede prescindir del concepto de ser en sí, a pesar de la ambigüedad del mismo; pues la manera de darse es un asunto de conocimiento. Y una manera de

darse el ser la presenta, sin duda alguna, el ente en la oposición del "en sí" al "para mí". Es necesario, pues, distinguir del ser en sí gnoseológico, que existe sólo en esta oposición, el ser en sí ontológico, en el que la oposición se ha levantado. Pero aquí se trata de llevar a cabo el levantamiento por el lado justo: no por el del sujeto, sino por el del "ente en cuanto ente". Visto desde el sujeto, se levanta (con arreglo al principio de la conciencia) todo ente en sí en un ente para mí (que está en frente de mí); visto desde el "ente en cuanto ente", se levanta todo ente en sí y ente para mí en un ente puro y simple.

El concepto ontológico de ser en sí se presenta, por tanto, como el retorno del aspecto del ser desde la *intentio obliqua* hasta la *intentio recta*. Lo levantado sigue aquí reteniendo en sí —rigurosamente de acuerdo con la ley hegeliana del "levantamiento"— la determinación de la que procede. No es simplemente idéntico con el "ente en cuanto ente", pues en éste no hay nada levantado. Es más bien sólo el aspecto de "ente en cuanto ente" que éste toma en el retorno de la mirada desde la actitud reflejada a la actitud natural. El ser en sí ontológico es el levantamiento del carácter reflejo en el ser en sí gnoseológico.

Ónticamente es ente en sí todo lo que hay en algún sentido. También lo ente sólo *in mente*. Pues la *mens* misma con sus contenidos es un ente (ente espiritual). No debe limitarse el ser en sí ontológico al haber o faltar determinadas relaciones; tampoco, pues, a la falta de la relación al sujeto. Así la dependencia como la independencia son de igual manera entes en sí.

El "ser en sí" como concepto gnoseológico es tan sólo un recurso de la reflexión frente al ser para mí y al mero ser objeto. Su ambigüedad ontológica es la persistencia de esta oposición en el levantamiento de la reflexión. Pues *1)* sólo impide una relatividad de la que ya no se trata ontológicamente (en la *intentio recta)*; y *2)* sigue expresando siempre la relatividad negativa al sujeto (la independencia respecto de él), lo que resulta contrario a la fundamental indiferencia del "ente en cuanto ente" a las relaciones que entran en juego en él.

d) La ley del objeto de conocimiento y el ente

Lo que es objeto del conocimiento tiene, antes bien, un ser supraobjetivo, es en sí. Esta tesis expresa la ley del objeto de conocimiento. Es, justo por ello, la ley fundamental del cono-

cimiento mismo. Y esto quiere decir: un acto de conciencia que no aprehende un ente en sí, sea un acto de pensar, de imaginar o de fantasear —quizá también de juzgar—, no es un acto de conocimiento. Esos otros actos de conciencia tienen también objetos, pero sólo intencionales, no entes en sí.

La metafísica del conocimiento pasa, con la evidencia de ello, a ser ontología. A la vez queda borrado el carácter reflejo en el concepto del ser en sí. El ser en sí gnoseológico, que era un mero concepto auxiliar, se convierte en el centro de gravedad de la relación de conocimiento. Se le subordina la relación entera y él se convierte así en el ser en sí ontológico. Pero entra en escena con la pretensión de descubrir el carácter de ser de todo ente partiendo de la dirección de la mirada en el conocimiento. Esta dirección de la mirada es también ontológicamente esencial, porque en ella empieza el problema de la manera de darse.

Toda la ambigüedad que le afectaba por su origen puede evitarse sobre la base ontológica ganada. Consistía ella en que también el ser objeto "es" algo, incluso en que hasta objetos meramente intencionales, pensamientos, imágenes, "son" algo, y en cuanto entes existen a su vez en sí y constituyen objetos de posible conocimiento.

La ley del objeto de conocimiento no queda con esto levantada, sino cumplida. Se cumple justo en estas formaciones portadas por el sujeto y referidas al sujeto. Pues éstas no son objeto del mismo conocimiento de que son contenido. En este conocimiento permanecen justamente desconocidas y no objetivas. El conocimiento nunca está dirigido sino a su objeto, al cual comprende como lo independiente de él, pero no está dirigido a las formaciones contenidas en la propia conciencia cognoscente y que él mismo, y únicamente él, produce. Este conocimiento no sabe de la imagen del objeto que se hace, no sabe de la representación, del concepto, del pensamiento; sólo sabe del objeto mismo, pero este su saber tiene la forma de la representación, del concepto, del pensamiento. Por esta causa no cabe señalar directamente la imagen en el fenómeno del conocimiento. La imagen, la representación, el pensamiento son trasparentes, "no están enfrente"; únicamente la reflexión gnoseológica los descubre. En esta reflexión se vuelven objeto de un segundo conocimiento —de un conocimiento "reflejado" contra el primero. Pero en tanto que este último se dirige a ellos, ya no tiene por objeto el mismo ente que era objeto del primer conocimiento.

La esencia del ser en sí gnoseológico es una esencia relacional. Quiere decir tan sólo que el ser el objeto no está nunca en dependencia de aquel conocimiento del que el objeto es objeto. Cuando, pues, se argumenta contra el ser en sí con el ser espiritual de la representación, se desconoce el sentido de la independencia. Pues también la representación es independiente de aquel acto del conocimiento que la toma por objeto. Dependiente es la representación tan sólo del acto de conocimiento primario en el que surge. Pero en éste no es conocida. En él no es, en absoluto, objeto de conocimiento.

El ser en sí gnoseológico de una cosa consiste esencialmente en su "relatividad negativa" al acto en que se la aprehende como ente. Pero en este aprehender la cosa no está contenido un segundo acto al cual pudiera ser "negativamente relativa" todavía la representación de la cosa, o para el cual estuviese dado el ser de esta última. Sólo en tanto se dirige a ella en cuanto tal un segundo conocimiento, tiene también ella su ser en sí gnoseológico. Pero no lo tiene sobre la base de este conocimiento, sino sobre la base del primero.

Así muestra, sin alteración del sentido, ya el ser en sí gnoseológico radicalmente el mismo alcance que el ontológico. Se expande, por decirlo así, hasta el infinito desde la propia e íntima gravedad de su ser. Prueba de que el ser en sí ontológico se halla por anticipado detrás de él, y sólo ha menester que se despliegue su dialéctica para resultar visible con toda claridad.

La descripción de la manera de darse el "ente en cuanto ente" puede, pues, partir tranquilamente del ser en sí gnoseológico como de un ingrediente esencial del fenómeno del conocimiento. Pues este fenómeno se trasciende a sí mismo en él, conduciendo en línea recta hasta el corazón del problema ontológico.

Capítulo 23

LA TRASCENDENCIA DEL ACTO DE CONOCIMIENTO

a) El peso de la prueba cae sobre el escepticismo. El problema de la manera de darse la realidad

El escepticismo, el criticismo y ciertas formas del idealismo han negado que haya un ente en sí. No es difícil refutar estas

teorías. Están erigidas sobre puros argumentos de la *intentio obliqua* y yerran por ende los fenómenos fundamentales. Pues la reflexión misma es ya la desviación respecto de ellos. Lo que estas teorías aducen una y otra vez son variantes de tres motivos. El uno es el principio de la conciencia (que sólo nos están dadas nuestras representaciones); el segundo es el prejuicio correlativista: no hay ningún ente que no sea objeto de un sujeto; el tercero descansa en el supuesto de que el valor y el sentido sólo se comprenderían en el mundo por una subjetividad fundamental, una razón cósmica concebida en analogía a la humana.

El último de estos argumentos es puramente especulativo-metafísico y no ha menester de discusión. El segundo descansa en un falso análisis de la relación de conocimiento. Tan sólo el primero se apoya al menos en un fenómeno efectivo, aunque comprendido sólo unilateralmente. Con él, así como con el segundo, habremos de ocuparnos aún. Con ambos nos encontramos también en teorías actuales, si bien entran en escena disfrazados. Tienen, con todo, el mérito histórico de haber llevado a punto de madurez el problema del ser en sí.

Entre otras cosas han hecho cobrar muy clara conciencia de que el ser en sí no puede "probarse" propiamente. Nunca encontramos sino datos; pero los datos pueden ser también cosa del sujeto, no garantizan ningún en sí. Sólo encontramos fenómenos; pero los fenómenos pueden ser también pura apariencia.

Lo único que se pregunta es esto: ¿es que se necesita realmente una "prueba" del ser en sí? Querer "probar" últimas cosas es un *non sens*. Tendrían que descansar ya en algo por medio de lo cual se probasen. Pero entonces no serían nada último. Mas el "ente en cuanto ente" es algo último. Por lo demás, pueden indicarse tres razones especiales por las cuales no es menester aquí de prueba.

1. El peso de la prueba cae más bien sobre aquel que niega el ser en sí. El darse el ser en sí —principalmente en la forma del "ser ahí" real— está contenido en el fenómeno fundamental del darse el mundo; acompaña todos los fenómenos parciales, acompaña al hombre a lo largo de su vida en todas las situaciones. Es necesario, pues, que, si se quiere declarar este fenómeno una pura apariencia, se muestre cómo pueda producirse esta pura apariencia. El escepticismo nunca lo ha intentado, sabiamente. Nunca podrá lograrlo.

2. La metafísica idealista lo ha intentado. Fichte y Schel-

ling echaron mano, para explicar esa pura apariencia, de una "producción inconsciente" en que el "yo" produce el mundo. Pero el yo mismo se convirtió de esta manera en un ente en sí, y no el yo consciente, sino el inconsciente. Con lo cual aquéllos mostraron lo contrario de lo que pretendían.

3. Pero aun supuesto que pudiera mostrarse que todo ente en sí dado descansa en una pura apariencia, ni siquiera con ellos se habría esquivado el ser en sí. Tendría que trasladarse el "en sí" al fondo óntico situado por detrás del ente desenmascarado como pura apariencia. Y este fondo sería el verdadero ente en sí. Pues en algo tiene que descansar incluso la pura apariencia. Todo lo restante —todas las categorías especiales del ser— convendrían entonces a la pura apariencia. Y en tanto ésta no fuese arbitraria, sino necesaria sobre la base de aquel fondo óntico (que no hay manera de evitar), le convendrían también ontológicamente con necesidad. Las mismas determinaciones constituirían entonces una bien fundada ontología de la pura apariencia, que no se distinguiría de la ontología del ser en nada más que en la etiqueta de "pura apariencia", o sea, que sería la misma ontología. Tendría, en efecto, que habérselas con el ser de la pura apariencia. Pues también ésta "es" algo.

b) Consecuencias. La cuestión del "cómo" del darse el ser

Dos consecuencias pueden sacarse en seguida de lo anterior. La primera afecta a la relación de la ontología con la oposición metafísica de las escuelas. Es verdad que la ontología sólo en el punto de partida puede mantener la neutralidad rigurosa frente al idealismo y el realismo; con la entrada en escena de la cuestión de la manera de darse se torna caduca la posición idealista. Pero la ontología no por esta causa queda fijada unilateralmente en el realismo. La última de las reflexiones anteriores muestra, antes bien, claramente que la oposición entera de las escuelas es y será para ella algo subordinado.

Esto responde con toda exactitud al desarrollo histórico del idealismo desde Berkeley hasta Hegel. La base de sustentación se desplaza cada vez más por encima del sujeto empírico, para venir finalmente a reposar en algo absoluto; con lo que simultáneamente se entiende lo sustentado, el mundo fenoménico, cada vez más objetivamente, hasta llegar, por último y de nuevo, al pleno valor de ser de lo real. Éste no es un desarrollo casual. Es necesario, porque tan pronto como se entiende en

sentido universal la "pura apariencia", ya no puede diferenciarse, pura y simplemente del ser.

Pero la segunda consecuencia es que con el problema de la manera de darse no se trata para la ontología, en absoluto, de su justificación, o de la refutación de teorías antinaturales, sino de algo distinto. Como el escepticismo y el idealismo de la conciencia descansan ya en una pretendida refutación de una posición natural, dada por medio de un fenómeno fundamental e imborrable, todo acabaría en la vacua refutación de una refutación; lo que, encima, sólo oscurecería el hecho de que el peso de la prueba cae sobre el lado opuesto.

Aquello de que se trata es, de hecho, algo distinto. No "si" está dado el ser en sí, sino "cómo" está dado, ésta es la cuestión. Es exactamente la misma distinción que domina la *Crítica de la Razón Pura:* no "si" son posibles juicios sintéticos *a priori* es la cuestión de la obra, sino "cómo" son posibles. Y también aquí se trata de una cuestión de posibilidad. Pues la manera de darse el ser en sí encierra efectivamente una dificultad que no cabe despejar con la mera impugnación de argumentos y teorías. Aquí sólo puede servir de algo un análisis positivo de los pertinentes fenómenos de la manera de darse.

Hay tres grupos de fenómenos que se ofrecen a este efecto: *1)* el fenómeno del conocimiento con sus fenómenos parciales, *2)* el fenómeno de los actos emocionalmente trascendentes y *3)* el fenómeno de la complexión de la vida. El primero de ellos presenta la estructura más trasparente y es apropiado para hacer visible la estructura de la relación fundamental. Sobre el segundo recae el peso principal de la manera de darse el "ser ahí" real. Y en tanto el "ser ahí" real ocupa la posición central en la cuestión del ser en sí ontológico, en este grupo de fenómenos está el peso principal de la investigación. Pero el tercero articula los dos primeros fenómenos en una complexión que los abarca, señalándoles con ello a los fenómenos de la manera de darse su lugar ontológico.

Por el momento sólo tenemos que habérnoslas con el primero, con el fenómeno del conocimiento.

c) El conocimiento como acto trascendente

Por "acto trascendente" se entenderá siempre en lo que sigue un acto que no se desarrolla sólo en la conciencia —como el acto de pensar, imaginar, fantasear—, sino que rebasa la conciencia, saliendo de ella y uniéndola con lo que existe en

sí independientemente de ella; y, además, sin distinguir si lo independiente es una cosa material o algo psíquico o espiritual. Son, pues, actos que establecen una relación entre el sujeto y un ente que no surge únicamente por obra del acto; o también: actos que hacen objeto de algo supraobjetivo.

Los actos trascendentes son "también" actos de conciencia. Permanecen ligados con uno de los miembros de la relación a la conciencia. Pero no se agotan en esto. El otro miembro o bien está más allá de la conciencia, o existe independientemente del acto de conciencia. Advertir esto último no es superfluo. El otro miembro de la relación no es necesariamente algo extraconsciente. Puede ser también un acto o un contenido de conciencia. Lo esencial es que se halla también en una muy determinada situación de más allá, a saber, a la conciencia que lleva a cabo el acto del caso. La trascendencia del acto sólo significa el salir hacia algo independiente del acto en cuanto tal, en cuanto independiente, lo mismo, por lo demás, si pertenece a la conciencia que si no pertenece a ella.

La significación de "trascendente" que se introduce con esto no es la usual en filosofía. Pero responde mejor a la significación de la palabra. Suelen designarse ciertos objetos como trascendentes, distinguiéndolos de objetos inmanentes. Esto contradice el sentido literal de la *trascendere* ("subir más allá"). Los objetos no remontan ningún límite; están por anticipado o más allá, o más acá del límite. Pero sí tiene el acto —o bien la relación al objeto— que remontar un límite, si el objeto está más allá de éste. No, pues, los objetos de los actos, sino tan sólo los actos mismos pueden ser trascendentes o inmanentes.

Esto supuesto, puede enunciarse así el fenómeno fundamental de conocimiento: el conocimiento, entendido como acto (pues no es "sólo" acto), no se agota en ser acto de conciencia; es un acto trascendente.

Esta afirmación es de una significación fundamental para la ontología. Pues la manera de darse el ente descansa en primera línea sobre el conocimiento. Mas sólo como acto trascendente puede el conocimiento "dar" a la conciencia el ser ahí del ente. Si la conciencia no fuese capaz de ningún acto trascendente, no podría saber nada del ser del mundo en que vive. Estaría presa de su inmanencia y no podría saber de nada más que de sus propios productos, sus pensamientos o representaciones. Como lo ha afirmado, justo, el escepticismo de todos los tiempos.

No sólo el escepticismo desconoce esta situación. La des-

conocen todas las teorías que identifican el conocimiento con el pensar o con el juicio. Pensar, se puede todo lo posible, incluso lo no ente; pero conocer, sólo se puede lo que "es". El juicio, sobre todo, es tan sólo una forma lógica que puede ser tomada o no tomada por lo conocido y convertido en contenido. Cuando se enuncia una evidencia, toma sin más la forma del juicio; cuando se la ingiere conscientemente en un complejo de evidencias, toma de nuevo la forma de juicio. Pero ni la enunciación ni la ingerencia son idénticas a la evidencia misma. Esta sola es conocimiento, instancia dadora, toma de contacto con el ente.

d) El acto aprehensor y su objeto

A los actos trascendentes es común estar dirigidos a objetos entes en sí. En esto no se halla sólo el acto de conocimiento. Este acto tampoco es, de ninguna suerte, una relación ónticamente primaria del sujeto con el mundo. Está siempre inserto en un complejo de actos múltiples, así trascendentes como no trascendentes. Pero tiene sobre otros actos trascendentes el privilegio de ser el único acto puramente "aprehensor". La conciencia filosofante consiste en aprehender el mundo tal cual es. Se encuentra, pues, consigo misma, al reflexionar sobre sí misma, como cognoscente. Y únicamente partiendo de esta relación de conocimiento con la que se encuentra pueden reconstruirse las demás especies de relaciones con el mundo, ónticamente más fundamentales. El análisis de los actos trascendentes tiene, pues, que empezar por el acto de conocimiento como primer acto según la *ratio cognoscendi*.

La ley husserliana de la intencionalidad es una ley general de todos los actos de conciencia. Como los actos trascendentes son "también" actos de conciencia, resulta perfectamente guardada en ellos; también ellos tienen su objeto intencional. También el conocimiento lo tiene, produciendo un contenido, una representación, una imagen del ente en sí, y entre el acto y la imagen existe la relación de la intencionalidad. Pero la imagen no es el objeto de conocimiento. Ni siquiera en la perfecta correspondencia con él coincide con él, sino que permanece enfrente de él, algo distinto de él, una formación de la conciencia.

La ley del ser en sí y de la supraobjetividad del objeto es la ley especial de los actos trascendentes. Es, por, tanto, la exacta contrapartida de la ley de la intencionalidad. Así como ésta

es la ley general de la conciencia, así es la ley del ser en sí la de la trascendencia de la conciencia. Y justo ésta tiene la forma de los actos trascendentes. Distingue los últimos como actos dadores —y esto quiere decir dadores de ser— de los meros actos de conciencia. Sólo así es posible distinguir el conocimiento, como aprehensión de un ente en sí, del mero pensar, imaginar, fantasear. No es un azar que la ley husserliana no ofrezca asidero alguno para ello. En realidad, ha permanecido el fenómeno de la aprehensión prácticamente desconocido hasta aquí para la fenomenología del acto.

Entre los actos trascendentes se destaca, a su vez, el acto de conocimiento por el carácter puro de la aprehensión. La relación del sujeto con un objeto ente en sí es aquí una relación plenamente unilateral, receptiva: el sujeto resulta determinado por el objeto, pero por su parte no determina éste en manera alguna. El ente del que se hace objeto (el ente objetado) permanece intacto; nada se altera en él. Sólo en el sujeto se altera algo; en él se produce el saber del objeto. En esto consiste su receptividad. Al ente que le queda objetado le resulta la objeción extrínseca. Está ahí indiferente a si se le hace objeto del sujeto y en qué medida. En esto consiste su ser en sí. Semejante conducta del sujeto relativamente a un ente en sí es, justo, la aprehensión.

El término "aprehensión" produce, sin duda, el espejismo de una espontaneidad del sujeto. Y tal hay también en el conocer. Pero no es una actividad sobre el objeto. Se agota en la síntesis de la imagen. La aprehensión tampoco significa que el sujeto abrace el objeto o lo introduzca en sí. El objeto tampoco como aprehendido entra en la conciencia; sigue insuperablemente frente a ella. Él mismo no se convierte en representación, en pensamiento, en contenido de conocimiento. Sigue siendo intangiblemente en sí lo que en sí era. Y el sujeto lo conoce, aun después de haberlo aprehendido, como ente en sí.

La aprehensión no es un "tener en la conciencia". No se puede "tener" objetos entes en sí como se "tiene" pensamientos y representaciones. La aprehensión expresa, antes bien, la trascendencia del acto, el tener sólo una relación inmanente a la conciencia. Aprehender se puede sólo entes en sí; tener, sólo contenidos de conciencia. Pero como en la aprehensión surge un contenido de conciencia (la imagen del objeto), hay sin duda en el acto de conocimiento también un tener. Pero es el tener la imagen que surge en la aprehensión, no un tener el objeto de conocimiento. El tener no es, pues, la instancia

dadora. Descansa ya en el aprehender. El tener la imagen no es nada más que la forma que toma en la conciencia el haber aprehendido. No es un segundo acto además del acto de conocimiento, sino tan sólo el aspecto interior, inmanente, de su resultado. Y como el contenido de conciencia (la imagen) no es objeto de conocimiento, tampoco se lo percibe como tal en la conciencia cognoscente, ni puede señalárselo directamente en el fenómeno no reflejo del aprehender. La conciencia cognoscente se limita a ser conciencia aprehensora de objetos, y no sabe de la manera de ser de sus contenidos, que es distinta de los objetos.

Capítulo 24

LAS ANTINOMIAS DEL FENÓMENO DEL CONOCIMIENTO

a) El fenómeno y la teoría. El realismo natural

Esta situación es ontológicamente más importante de lo que pudiera parecer a primera vista. Quiere decir que si no hay un ente en sí, tampoco hay conocimiento. Pues entonces no hay nada que pudiera conocerse.

Cabría, sin duda, sacar la consecuencia de que lo discutible es, justo, si hay conocimiento, es decir, si aquello que llamamos nuestro conocimiento es efectivamente conocimiento. Pero la consecuencia es extraordinariamente desdichada. Pues el "fenómeno" del conocimiento está ahí y no consiente que lo quiten de en medio. Y habría que declararlo en conjunto una pura apariencia, si no se lo toma fundamentalmente por un fenómeno real. Pero si se lo declara una pura apariencia, es necesario mostrar en qué descanse ésta, y por qué es una apariencia inevitable, universal, y que nos domina a lo largo de la vida. Antes se mostró por qué no puede lograrse tal cosa. En toda especie de explicación subsiste *1)* el ser del fundamento en que descansa la apariencia y *2)* el ser de la apariencia misma. Con lo que ni siquiera se ha hecho entrar en cuenta todavía que las explicaciones mismas son teorías sumamente osadas y metafísicamente arriesgadas, cuyos supuestos no pueden apoyarse en nada y se enredan a sí mismos en contradicciones. Es lo que han enseñado hasta la saciedad los famosos intentos

idealistas. No pueden, en absoluto, soportar la carga de la prueba que cae sobre ellos.

Contra los fenómenos luchan las teorías en vano. Sólo "con" los fenómenos pueden lograr algo. Pero aquí se trata del fenómeno fundamental de todo conocimiento: no sólo el ser en sí del objeto entra en la esencia de la relación de conocimiento, como quiera que la reflexión filosófica descubra esta esencia; sino que todo conocimiento, hasta el más ingenuo, tiene ya un saber del ser en sí de su objeto, al que comprende por anticipado como un ente independiente de él.

Este saber inmediato del ser en sí es idéntico al fenómeno fundamental del realismo natural. A diferencia de otras formas del realismo —así como en general de otras "posiciones"— no es el realismo natural una teoría, una doctrina, una tesis, sino una base en la que se encuentra cimentada de suyo toda conciencia humana del mundo. Todas las concepciones del mundo discrepantes de él necesitan empezar por separarse de él mediante tesis especiales, sin que puedan anularlo como fenómeno fundamental, antes bien estando obligadas a explicarlo. No son fenómenos, sino teorías; necesitan, pues, arreglárselas con él como fenómeno absolutamente fundamental.

Qué sobrecogedoramente fuerte es este fenómeno fundamental se mostrará tan sólo al llegar a los actos emocionalmente trascendentes. Provisionalmente bastará sopesar su alcance dentro del conocimiento. Pues éste abarca todos los grados, desde el conocimiento más ingenuo hasta el científico más desarrollado. Esto es en todos los grados un hecho bien conocido. Nadie que percibe una cosa material (la ve, la toca) se imagina que surge únicamente al verla para desaparecer con el apartar la vista. La percepción distingue ya su propia actividad de su objeto, sabiendo de su accidentalidad para éste y de la indiferencia de éste a ella. No trasporta su propia subjetividad al objeto. Ve éste como ente en sí. Tan sólo no está este distinguir y saber elevado en ella al nivel de la conciencia. Es, antes bien, la forma interna y comprensible de suyo de la conciencia del ser en ella.

Lo mismo es válido de los grados superiores del conocimiento. El experimentador que busca una ley determinada, sabe por adelantado que ésta, si es que sencillamente existe, existirá independientemente de su buscarla y encontrarla. Si la encuentra, no se le ocurre creer que únicamente surgió por obra de ello; sabe que estaba ahí desde siempre y que no se altera por el hecho de encontrarla. Ve en ella un ente en sí.

Exactamente igual el historiador que reconstruye mediante las "fuentes" un acontecimiento desconocido. Sabe que también sin su reconstruirlo fué como fué; sólo el saber de él surge entre sus manos. Únicamente la conciencia filosófica se ha apartado de esta línea en la formación de sus teorías. Pero con esto toma sobre sí la carga de una prueba que no puede soportar. Pues la teoría no puede rechazar el fenómeno común de la realidad natural y la científica. Tiene que emprenderla con él.

b) La antinomía del ser en sí y el ser objeto

En el fenómeno del conocimiento como acto trascendente hay una doble antinomía que ha menester de aclaración. La relación sujeto-objeto tiene la forma de una correlación. El ser objeto está, en efecto, ligado al ser sujeto del otro miembro de la relación, no menos que éste a aquél. Pero la trascendencia del acto quiere decir que el ser del objeto está ahí independientemente del sujeto. Ser en sí es independencia; ser objeto, dependencia.

En una formulación tan superficial parece la disputa insoluble. Sin embargo, es pura apariencia. La cosa capital no se ha tomado, en absoluto, en cuenta en ella: que el ser objeto no es, en absoluto, ser en sí. Descansa sin duda en él, pero no coincide con él. El ente en sí es lo que se "hace objeto"; él mismo sigue siendo independiente, pero su ser objeto no es independiente del sujeto. En el enfrentamiento sólo puede hacer frente, justo, a un sujeto.

El ser objeto es extrínseco a un ente en sí en cuanto tal; el ser en sí es, por su parte y por el contrario, no extrínseco a un objeto de conocimiento en cuanto tal. Si le falta a éste, puede éste muy bien ser objeto, pero no objeto de conocimiento, ni el acto puede ser conocimiento.

Esto puede agudizarse más: en la relación de conocimiento es esencial al objeto el ser en sí, pero el ente en sí es indiferente al ser objeto; admite ser esto, sin reclamarlo. De esta relación resulta: la independencia del objeto de conocimiento respecto del sujeto —su ser en sí, pues— no resulta afectada, en absoluto, por la dependencia del ser objeto respecto del sujeto. Aquí está la solución de la aparente antinomía. La dependencia y la independencia del objeto de conocimiento no se contradicen, porque la primera concierne sólo al ser objeto, mientras que la última concierne al ser en sí de éste, y el ser objeto es extrínseco al ser en sí.

Una relación semejante no es nada extraordinario. Compáresela con la de la masa y el peso de un cuerpo. La masa es independiente del punto de la tierra o de la luna en que se encuentra. El peso no es independiente de él. El mismo cuerpo y en la misma relación es, pues, a la vez independiente y dependiente. Y la dependencia de su peso no toca a la independencia de su masa. Exactamente en el mismo sentido hay que entender el que la dependencia del ser objeto no toque a la independencia del ser en sí.

c) La antinomía de la trascendencia del fenómeno

En la resolución de la antinomía del objeto se ve claramente cómo el fenómeno del conocimiento se sobrepasa a sí mismo, convirtiéndose en un fenómeno del ser. Hace saltar su marco. ¿Cómo entender, de otra suerte, que el objeto de conocimiento no se agote en su ser objeto y, sin embargo, justo este su no agotarse sea esencial a la relación de conocimiento —y por tanto también al ser objeto? Al resolverse esta antinomía, hace su aparición una segunda. Ésta concierne al carácter de fenómeno en cuanto tal en el fenómeno del conocimiento.

En la esencia del "fenómeno" entra el que éste tenga carácter de hecho comprobable, pero también el que no sea comprobable en él el carácter de hecho de lo que constituye su contenido. Así, por ejemplo, es el fenómeno del movimiento diurno del sol en el cielo de Este a Oeste algo dado y comprobable en todo momento; pero en él no puede comprobarse si el sol lleva a cabo efectivamente un movimiento semejante en el espacio cósmico.

En general: un fenómeno A no significa en cuanto tal el ser de A. Puede estar también por detrás de él el ser de B (es decir, de otra cosa). En el ejemplo anterior puede estar por detrás, en lugar de un movimiento del sol, uno de la tierra. Si no fuese así, no podría haber, en absoluto, falsas apariencias ni ilusiones. En el fenómeno A no es nunca visible si A es también en sí, o si el fenómeno mismo es manifestación de A o pura apariencia. Hay, pues, una indiferencia fundamental del fenómeno al ser y el no ser de A.

Pero si es así, ¿cómo puede haber el fenómeno del ser en sí (de A)? Cosa semejante no podría menos de significar la posibilidad de comprobar este ser en sí. Pero si entra en la esen-

cia del fenómeno A el ser comprobable él solo, no el ser en sí de A, es imposible lo anterior.

Mas se ha mostrado que en el fenómeno del conocimiento entra un fenómeno de ser en sí. Pues aquél quiere decir, en forma perfectamente inequívoca, que el acto es sólo un conocimiento cuando su objeto no se agota en el ser objetó. Por consiguiente, existe en el fenómeno del conocimiento una contradicción interna. Es un fenómeno de suyo antinómico. Su contenido pugna con la esencia del ser fenómeno. O expresado en forma positiva: el fenómeno del conocimiento es de tal índole, que sobrepasa su propio carácter de fenómeno.

En este sobrepasar reside su "trascendencia del fenómeno". Ésta se halla en la más estrecha relación con la trascendencia del actó del conocimiento, pero no es, de ninguna suerte, idéntica con ésta.

La antinomía que hay en ella puede desarrollarse en dos direcciones. Por una parte puede decirse: la trascendencia misma del fenómeno es sólo un fenómeno; entonces existe la posibilidad de que también la trascendencia del acto del conocimiento, y con ella el ser en sí del objeto, sea sólo pura apariencia. Pero entonces tendría que descubrirse y "explicarse" esta pura apariencia. O bien habría que decir: los fenómenos de los actos trascendentes son, de hecho, ellos mismos "fenómenos trascendentes"; y esto querría decir que son más que fenómenos. Tendría que estar contenida en ellos la manera misma de darse el ente en sí.

De estos dos casos se distingue el primero porque no puede lograr declarar la "pura apariencia" una apariencia universal, es decir, necesaria. El segundo caso es, sin embargo, discutible. Como el fenómeno A es de suyo indiferente al ser y el no ser de A, admite el fenómeno del ser en sí muy bien que exista efectivamente también el ser en sí. Pero lo que no es admisible es que en el fenómeno del ser en sí pueda comprobarse el mismo ser en sí. Y esto es lo que parece querer decir el caso.

Sin embargo, justamente aquí estaría el error. El caso no dice tal, de ninguna suerte. El fenómeno sigue siendo fenómeno, por mucho que sea fenómeno de un ente en sí. En el fondo son todos los fenómenos, fenómenos de ser en sí. Siempre se presenta en ellos A como ente. Pertenece, pues, a la esencia del fenómeno en general el "trascenderse" a sí mismo, el presentar su contenido como suprafenoménico. Pero si todos los fenómenos señalan fundamentalmente hacia más allá de sí,

no se está con el fenómeno del ser en sí ante un caso excepcional. La relación general se limita a hacerse tangible en él de una forma *sui generis*. Pero esto es claro: la trascendencia del fenómeno tampoco anula en él el carácter de fenómeno. Por el contrario, lo hace cumplido, justamente.

d) La solución de la antinomía y su problema residual

Los fenómenos en cuanto tales son inestables. Requieren a la conciencia a decidirse en ellos por el ser o la pura apariencia. No cabe rechazarlos, pero tampoco quedarse en ellos. Así es ya en la vida, así más aún en la ciencia, así superlativamente en las cuestiones filosóficas fundamentales. En este requerimiento, en esta petición hecha a la conciencia —sobre la base de la inestabilidad de la conciencia del fenómeno— consiste la verdadera autotrascendencia común a todos los fenómenos y peculiar de ellos en cuanto tales.

No consiste, pues, como pudo parecer en un principio, en que fenómenos de una índole determinada pudieran garantizar el ser en sí de su contenido. Esto no lo pueden en ningún caso. Con el fenómeno del ser en sí sólo se está, por tanto, ante un caso especial, cuando aquí se trata del carácter de ser *in genere*, del ser en sí en cuanto tal. Aquí resalta el lado óntico de la cuestión. Por eso resalta también aquí la autotrascendencia, en verdad general, del fenómeno, que queda elevada al nivel de la conciencia. Y así es como parece justamente aquí que hace estallar el carácter de fenómeno.

En esto hay dos errores. En primer lugar, tendría que hacer saltar exactamente en la misma medida también otros fenómenos. Y, en segundo término, es el hacer saltar pura apariencia. Lo que hay de verdad en él es simplemente la descrita inestabilidad de los fenómenos en cuanto tales. Pero con esto se revela que también la antinomía señalada en la trascendencia del fenómeno descansa en una pura apariencia. La antinomía se resuelve, la pugna resulta caduca. Y esto a su vez quiere decir que la trascendencia misma del fenómeno, al estar de suyo libre de contradicción, subsiste con razón, o sea, que por su parte no es pura apariencia.

Pero significa, aquí como dondequiera, algo distinto del ser comprobable el ser en sí. Se limita a ser el remontarse del fenómeno por encima de sí mismo —a una decisión acerca del ser y del no ser del contenido de éste. Y, así hay que añadir, este remontarse por encima no es un inclinarse hacia un de-

terminado lado de la alternativa. En él no hay una decisión previa en favor del ser en sí. Así es por lo menos en la conciencia puramente descriptiva y clara del fenómeno.

Si el fenómeno del ser en sí empujara estrictamente hacia su existencia, quedaría dada con ello la prueba del ser en sí, y al escepticismo no le quedaría espacio libre alguno. No es así. Puramente en principio subsiste la posibilidad de que en los objetos de conocimiento no haya nada ente en sí, y esto quiere decir que no serían, en absoluto, objetos de conocimiento. Pero entonces tampoco sería, en absoluto, conocimiento lo que así llamamos. En la duda cartesiana se ha sacado esta consecuencia. Su peso teorético es, sin duda, escaso; pues la carga de la prueba cae sobre el lado opuesto. Pero provisionalmente no está disipada.

Capítulo 25

TRANSOBJETIVIDAD Y SUPRAOBJETIVIDAD

a) La conciencia del problema y el progreso del conocimiento

Tiene que ensancharse la base fenoménica. Esto sigue siendo ante todo posible dentro del fenómeno del conocimiento. Pues éste no está agotado con lo expuesto. Hay aún fenómenos parciales del conocimiento en los que es mayor el peso de la manera de darse el ser en sí: el de la conciencia del problema y el del progreso del conocimiento.

Problema es aquello de un objeto que todavía no está aprehendido, o lo desconocido en él. La conciencia del problema es, pues, el saber de esto que es desconocido. En el contenido del conocimiento se hace sentir como conciencia de su inadecuación, correspondiendo así al socrático saber del no saber.

El progreso del conocimiento es la superación de la inadecuación, la tendencia y el movimiento de la adecuación, el avance del conocimiento hacia el interior de lo desconocido y la trasmutación de lo desconocido en conocido.

El punto ontológicamente importante está en que el concepto de objeto de conocimiento se desplaza esencialmente una vez aún. Al sujeto no le hace frente ahora solamente la parte objetada del objeto total, sino también la no objetada, lo

"transobjetivo". Esto no es *objetum*, pero sí *objiciendum*. El objeto de conocimiento, objeto ente, está, pues, dividido en conocido y desconocido, y por entre ambas partes pasa el límite de la objeción en el caso. Lo que está más allá de este límite es lo transobjetivo.

La conciencia del problema es, pues, de suyo conciencia de lo transobjetivo; pues es el saber del ser de lo desconocido, saber que se adelanta a la objeción. Con esto revela el fenómeno de la conciencia del problema ser un eminente fenómeno del ser en sí. Tratándose de lo objetado, o de la parte conocida del objeto, cabe en rigor figurarse que se agote en su ser objeto y no tenga ser en sí alguno; tratándose de lo transobjetivo, no cabe, pues justamente de esto es válido que aún no se ha convertido para nada en objeto. Se halla aún más allá del alcance de la correlación sujeto-objeto. Pero como el ser en sí significa justo la indiferencia a esta correlación —pues es la independencia respecto del sujeto—, conviene necesariamente a lo transobjetivo el ser en sí.

Contra esto puede replicarse que ello es sólo "un fenómeno" del ser en sí, no éste mismo. La conciencia del problema puede, en efecto, errar; puede preguntar también por el vacío donde no hay nada.

A esto se opone el fenómeno del progreso del conocimiento. Cuando se resuelven problemas, se convierte lo transobjetivo en objetado. Esto prueba que lo transobjetivo no era una nada, sino que había ahí algo que se ofrecía a un posible conocimiento. El progreso suele, sin duda, marchar, en lo que se refiere al contenido, de tal suerte que lo transobjetivo se revela, a medida que progresa la objeción, como constituído de una forma distinta de aquella que se había presumido; pero tampoco con esto no se revela como una nada. El ser en sí se confirma. La pura conciencia del problema tampoco presume, en absoluto, la determinación de su contenido. Es el no saber del contenido. Sólo sabe de que éste se halla ahí.

El progreso del conocimiento, como saber en marcha de la determinación, es la confirmación de que en la dirección prolongada del objeto —por encima del límite de la objeción— había efectivamente un ente en sí, algo que existía ya antes de la entrada del conocimiento e independientemente de éste, y que se hacía sentir en la conciencia del problema.

Este fenómeno es del mayor alcance ontológico. Si el objeto del conocimiento se agotase en lo objetado en cada caso, podría creerse en rigor que se agota también en el ser objeto

para el sujeto. Pero si su contenido no se agota en lo objetado, tampoco puede agotarse, por su manera de ser, en el ser objeto. Ha de tener un ser en sí, ha de estar ahí en sí indiferente a la relación de conocimiento.

b) El ser en sí de lo transobjetivo y de lo objetado

Si, pues, el objeto de conocimiento se divide, por obra del límite de objeción, en objetado y transobjetivo, y lo transobjetivo revela ser ente en sí, también lo objetado ha de tener en sí un ser en sí. Es decir, el objeto en su integridad ha de tener un ser en sí. No tiene sentido atribuir a las partes de un todo diversa manera de ser. Sólo así responde también a la indiferencia del ente a su objeción y al límite de la objeción en él en el caso.

Esto resulta aun más claro partiendo del progreso del conocimiento. La objeción progresa. Si sólo lo transobjetivo fuese ente en sí, pero no lo objetado, habría que concluir que con el progreso del conocimiento iría quedando suprimido o aniquilado paso a paso el ser en sí. Pues justo lo transobjetivo va siendo progresivamente objetado en ese progreso. Esto no tiene, patentemente, sentido. Con ello volveríamos a acercarnos al más ridículo de todos los prejuicios, a la idea de que los objetos "pasearían hasta dentro de la conciencia" al ser conocidos.

Los objetos de conocimiento, conocidos o no, permanecen insuperablemente enfrente de la conciencia. "Cosas" no las hay en la conciencia, exactamente como tampoco hay pensamientos o representaciones fuera de ésta. La objeción no altera esto en nada. Justo esto es la indiferencia del ente a la objeción. Ente en sí es, pues, o la totalidad del objeto de conocimiento, o nada de éste. El objeto de conocimiento es ónticamente homogéneo. Si lo que hay de transobjetivo en él es "en sí", también lo es necesariamente lo objetado.

Todavía hay que hacer aquí frente a otro prejuicio. Es la idea de que el objeto se "altera" en el progreso del conocimiento. Los átomos de la física actual, por ejemplo, son distintos de los de Demócrito. En el neokantismo se ha sacado de esto la conclusión de que el objeto "surge" verdaderamente en el progreso del conocimiento. Esto tiene por base una grosera confusión: lo que surge no es el objeto, sino la imagen del objeto, la representación o el concepto del objeto. El "concepto" del átomo está sujeto al cambio. En esto consiste la

aproximación a la verdad. Los átomos mismos de que constan efectivamente las cosas no comparten este cambio. Si es que los hay, eran los mismos en otro tiempo que hoy. Su ser es indiferente al cambio de las concepciones y al progresivo ser conocida su esencia.

Capítulo 26

LOS LIMITES DE LA COGNOSCIBILIDAD

a) La aparición de lo gnoseológicamente irracional

Todavía un paso más allá lleva el fenómeno de lo gnoseológicamente irracional. Con esto no se mienta nada alógico, sino algo transinteligible; no nada impensable, sino algo incognoscible. Su aparición es el fenómeno límite del conocimiento.

El límite de la objeción no está fijo. Es desplazable; y resulta desplazado en el progreso del conocimiento. Cada nuevo descubrimiento lo empuja hacia adelante. El objeto sigue siendo como era; tan sólo el conocimiento aumenta. La cuestión es: ¿prosigue esta desplazabilidad del límite *in infinitum* o es ella misma limitada? ¿Hay un segundo límite detrás del primero, un límite de la objetabilidad, de la cognoscibilidad, de la racionalidad gnoseológica? Tendría que ser un límite indesplazable. La cuestión de él es idéntica a la cuestión de la aparición de lo transinteligible.

No se mienta un límite que pudiera estar en la finitud y exhaustibilidad del objeto. Semejante límite no dejaría resto alguno incognoscible. Sería perfectamente concebible que la cosa pusiera, por su parte, un límite al avance del conocimiento en un punto determinado. Entonces habría que admitir que el objeto se opusiera a una más amplia penetración del conocimiento, repeliendo éste. En tal caso ya no sería indiferente a la objeción.

El tercer caso posible sería aquel en que la cosa no se opondría, pero el conocimiento estaría organizado de tal suerte que no podría avanzar más a su arbitrio; la organización de nuestro conocimiento podría muy bien estar adaptada a determinados lados del ente, pero fracasaría radicalmente ante otros. Ella misma pondría en este caso el límite a su propio avanzar en el ente. Si, por ejemplo, está el conocimiento ligado a determi-

nadas condiciones internas, formas o categorías, hay que esperar precisamente *a priori* la aparición del límite de la cognoscibilidad en el ente.

El primero de estos tres casos queda excluído por anticipado. No concierne a la aparición de lo incognoscible.

El segundo hay que tomarlo ya más en serio. Conocemos casos especiales en que un objeto se defiende contra el conocerlo. La persona humana es uno de estos objetos. Un hombre puede repeler la penetración del ajeno saber de él, puede velar su naturaleza, engañar al cognoscente. Puede disimularse, elegirse una máscara, puede inducir a error.

Pero, en primer lugar, no se trata, en nuestro problema, de un hacerse incognoscible, sino simplemente de un ser incognoscible sin hacerse tal. En segundo término, sólo hay la iniciativa de repulsión del conocimiento en objetos que tienen ellos mismos conocimiento y saben que se los conoce; lo que, patentemente, no puede generalizarse más. Y, en tercer término, es todo hacerse incognoscible dependiente del factor opuesto, de la capacidad de conocimiento, la inteligencia, la experiencia, el conocimiento del hombre, ajenos. En general, podría suceder que en la lucha entre el engañar y el penetrar con la vista requiera el engañar gran superioridad. De otra suerte, se rompe la defensa, se traspasa el velo. Por lo demás, la mera posibilidad de ser penetrado con la vista prueba ya que un límite de esta índole no es indesplazable, o sea, que en ningún caso señala algo incognoscible.

Hay que prescindir, pues, aquí de la aventurada idea de una repulsa del conocimiento por el objeto. Habría, en efecto, que creer en el *deus malignus* cartesiano, que ha dispuesto el mundo de forma que nos engañe. El ente en cuanto tal no se resiste a que se lo conozca. Se ofrece absolutamente inerme. Es, justo, indiferente a la objeción.

En otro sentido puede concebirse mejor el límite de la objetabilidad en el ente. El ente pudiera estar constituído de tal forma, a partir de un cierto punto, que no pudiera ser objeto. Tesis de esta índole se han defendido a menudo, por ejemplo, "Dios no puede ser objeto", "el sujeto no puede convertirse en objeto", o la tesis de Scheler: "personas y actos no son susceptibles de ser objetos".

Afirmaciones de esta índole no cuentan con la neutralidad del ente a la objeción. Presuponen que el conocer la cosa la altera en algo, si no es que la introduce en la conciencia. Pero la cosa permanece, justo, insuperablemente enfrente; más aún,

resulta radicalmente intacta en la objeción. Objeto puede volverse todo ente, si hay una conciencia que sepa hacer de él objeto. El hecho es que también se aprehenden perfectamente las personas y los actos, ya en la vida diaria y no menos en la ciencia (por ejemplo, en la histórica). No debe negarse que permanecen impenetrables en su último núcleo. Pero esto no depende de ellas, sino de nosotros, los cognoscentes, porque no podemos seguir más adelante, o no podemos agotar una formación de tal índole, múltiple y variable de suyo. Pero esto cae bajo el tercer caso.

No es sostenible que un ente —sea en todo o en parte— tenga la peculiaridad de no poder volverse objeto del conocimiento. Cosa semejante sólo puede afirmarse cuando se restringe el conocimiento a la forma conceptual lógica. Pero el conocimiento no está restringido a esta forma; el conocimiento sólo mediatamente tiene relación con lo conceptual en general. Puede pensarse muy diversamente acerca del conocimiento de los hombres; nadie negará que lo hay, ni que el hombre maduro no puede vivir sin cierta medida de conocimiento de los hombres. Pero no es, sin duda, un conocimiento conceptual.

No hay ningún ente incapaz en sí de ser objeto. Entra, antes bien, en la esencia del ente en sí poder volverse "en sí" perfectamente objeto del conocimiento. Y no está en él el que de hecho no se vuelva o no pueda volverse objeto. Pero esto quiere decir, formulado rigurosamente: no hay nada incognoscible en sí.

Esto es lo que enuncia la tesis de Husserl: todo lo que es, es también cognoscible. El ente es en sí inerme frente al conocimiento. Radica en su esencia ofrecerse dondequiera y comoquiera que el conocimiento se vuelve hacia él. La cuestión es sólo ésta: ¿radica también en la esencia del conocimiento poder dirigirse a todo lo que se le ofrece? ¿Es el conocimiento capaz, por su parte, de hacer objeto suyo de todo ente?

b) Concepto y lugar de lo incognoscible "para nosotros"

Pero esto quiere decir lo siguiente: aunque no haya nada irracional en sí, muy bien puede haber, a pesar de todo, algo "irracional para nosotros". Con esto nos hallamos en el tercer caso.

Si hay una determinada conformación y organización insuperable del conocimiento —es decir, del conocimiento efectivo, humano, único que conocemos—, y si está adaptada a la ob-

jeción de determinados lados del ente, pero es inadecuada a otros lados, hay también en el ente algo que está excluído de la cognoscibilidad. Entonces hay lo "incognoscible para nosotros".

En favor de la tesis de que lo hay y de que con ello está puesto a la cognoscibilidad un límite condicionado por el sujeto, pero no desplazable para él, pueden darse una serie de razones.

1. Tenemos en el sistema de los sentidos un esquema en pequeño de cómo está adaptada la organización del conocimiento en general. Los sentidos que tenemos están coordinados a lados enteramente determinados del ente; están ajustados a la captación de determinados grupos de cualidades o procesos. Más allá de éstos no perciben nada. Bien sabido es, por ejemplo, cómo el sentido de la vista, el sentido de la temperatura, el sentido del sonido, están coordinados a sectores muy definidos del continuo de las longitudes de onda —a sectores que ni siquiera se tocan unos a otros. Lo que no cae dentro de estos sectores, no es directamente accesible a los sentidos. Si pasa lo mismo con el conocimiento no sensible —el comprender, el concebir, el raciocinar e interpretar—, ha de ser el conjunto de la organización del conocimiento humano adecuado para un sector total del ente más allá de cuyo límite es el ente incognoscible.

2. De hecho es así, como resulta ya del hecho tempranamente descubierto de que nuestro comprender, concebir y penetrar está vinculado a muy determinadas formas o categorías. Todo lo que captamos permanece vinculado a estas formas, más allá de las cuales fracasa toda representación.

A esto responde la adaptación de nuestro conocimiento a las necesidades de la vida. En la conciencia natural del mundo se selecciona, de lo que se ofrece y está ahí en sí, lo vitalmente relevante. El entendimiento y los sentidos no sirven originalmente al saber puro, sino a la propia conservación. A los fines superiores del conocimiento son ambos de suyo poco aptos. Únicamente métodos especiales enseñan a emplear el entendimiento dándole una más amplia aplicación. Pero la aplicación metódica tampoco puede ampliarse al arbitrio. Permanece vinculada al alcance de las categorías.

3. En la práctica de las ciencias tropezamos por todas partes con límites muy perceptibles. Más arriba, en la Introducción, se señaló una serie de problemas fundamentales que tienen todos carácter "metafísico", es decir, contienen una trama irra-

cional insuperable; los ejemplos más conocidos son éstos: el enigma de lo vivo, de la unidad psicofísica, de la libertad, de la primera causa, y otros más; todos ellos son problemas inevitables, que no pueden rechazarse, porque tienen su raíz en largas e inequívocas series de fenómenos. La insolubilidad descansa aquí, patentemente, no en que se los "aborde" inadecuadamente, sino en que frente a ellos fracasan radicalmente las categorías del conocimiento humano.

4. También el ente tiene sus principios (categorías del ser). Pero entre ellos los hay que son radicalmente inadecuados a las categorías del conocimiento. En la investigación se imponen como puntos problemáticos en los que toda solución de una aporía hace visibles nuevas aporías. De esta índole son la infinitud, el continuo, los sustratos, la individualidad; las totalidades concretas; así, pues, por una parte lo más simple y lo más elemental, por otra parte lo más complejo. Lo que pasa con estos momentos categoriales del ente es que la organización de nuestro conocimiento está firmemente encadenada a las categorías correspondientemente opuestas: a la finitud, la discreción, las formas, lo típico, el aspecto parcial.

5. Puede contarse aquí también la sujeción del conocimiento a las leyes lógicas. Hasta qué punto responda a éstas lo real, no puede indicarse con certeza. La aparición de las antinomías en ciertas direcciones de problemas hace sumamente inverosímil que el ente se someta sin residuo al principio de contradicción. Pero si contiene en sí la contradicción —digamos en la forma de la pugna real—, son las antinomías insolubles; y ya el intento de resolverlas sería un extravío. Resolver sólo se dejan las antinomías aparentes, no las auténticas. En ello pudiera haber el claro indicio de un límite de la suficiencia de las leyes de nuestro conocimiento para el ente.

6. También el racionalismo clásico ha reconocido límites de la cognoscibilidad en este sentido, oponiendo al intelecto finito el *intellectus infinitus*, y haciendo valer sólo para éste la ilimitada cognoscibilidad de todas las cosas. Éste es un claro concepto límite del conocimiento: la idea consecuentemente desarrollada de un conocimiento tal cual no lo tenemos nosotros. El error fué sólo pensar poder inferir de esta idea la posibilidad de ensanchar nuestro intelecto acercándose a ella. Este acercamiento no puede inferirse de ella, exactamente como tampoco podría inferirse de la idea de Dios la capacidad del hombre para llegar a ser Dios. El sentido positivo de la idea

es, antes bien, el saber de lo inasequible para nosotros en cuanto tal.

c) El peso del ser del resto infinito

Puede según esto contarse muy bien lo que hay de incognoscible en el fondo de los objetos del conocimiento entre los ingredientes del fenómeno del conocimiento.

Esto significa que hay efectivamente el segundo límite, el indesplazable, y que más allá de él está algo transinteligible. No está más allá de lo transobjetivo, sino que es una parte de esto, como esto mismo es una parte de todo lo *objiciendum*. Pero también el segundo límite es sólo un límite gnoseológico, no ontológico. Limita en el ente tan sólo el alcance de la cognoscibilidad, no limita el ente mismo. Entes en sí son, antes bien, tanto lo cognoscible como lo incognoscible.

En el ente en sí no hace diferencia ni el ser conocido ni el ser cognoscible. Esto se siguió de la ley del objeto de conocimiento, el cual es sólo tal objeto justo cuando es como es en sí e independientemente tanto del ser conocido como del ser cognoscible. Al ser, ni el ser conocido, ni el ser cognoscible pueden añadirle ni quitarle nada.

Contra esta ley se ha pecado por dos lados opuestos. Se pensó, por un lado, que lo desconocido, y mucho más lo incognoscible, no podía ser, en absoluto, ente; sólo se era capaz de pensar el ente correlativísticamente como objeto de un sujeto. Y se pensaba, por otro lado a su vez, que sólo lo incognoscible podía tener verdadero ser (ser independiente de un sujeto); lo cognoscible era dependiente del sujeto o incluso un mero fenómeno (Kant).

Ambas concepciones cometen la misma falta, sólo que con signo contrario. Desconocen la indiferencia del ente en sí a la objeción y la objetabilidad, e igualmente el carácter meramente gnoseológico de ambos límites. El "ser" no empieza únicamente ni más acá ni más allá de uno de estos límites, sino que corre todo continuo. Sólo el saber del ente encuentra en ellos su frontera.

Los prejuicios tanto de una dirección como de la otra son difíciles de superar en el pensamiento propio. Han empapado todos nuestros conceptos y se nutren constantemente del hecho de que ambos límites se proyectan desde el sujeto como horizontes dentro del mundo ente. De esta suerte surge una y otra vez la apariencia de que son límites del ser. Mas para com-

prender el fenómeno del ser en sí en el conocimiento —y especialmente en el límite de la cognoscibilidad— se requiere ver a través de la apariencia.

Una vez puesto esto en claro, cobra la aparición de lo gnoseológicamente irracional un peso *sui generis*. Pues entonces se presenta lo cognoscible como un sector finito del ente, y el centro de gravedad natural del objeto total (de lo *objiciendum)* no está sólo más allá del primer límite, sino también del segundo. No está sólo en lo transobjetivo, sino también en lo transinteligible. Ésta es la razón de que todo progreso del conocimiento gravite hacia lo incognoscible, la razón de que todas las cadenas de problemas fundamentales, como quiera que sean esto, empujen hasta llegar a problemas igualmente fundamentales, pero irracionales.

Lo transinteligible es, por decirlo así, el resto infinito del contenido de todos los problemas que trazan al conocimiento finito un límite de posible avance. Pues el ente no necesita, de ninguna suerte, ser limitado. En la vida no se siente el gran resto tan sólo porque nuestro estar abiertos al ser está ajustado a lo revelante de la vida y no carga con el peso de lo irrelevante. Además de esto, entra en la esencia de lo irracional el no poder emerger sino como fenómeno límite del conocimiento —apresable justo en la negación de éste, por decirlo así. Es justa la anulación del hacer frente el ente: pero aprehender directamente sólo se deja lo que hace frente.

d) El ser en sí de lo irracional

Para la manera de darse el ente en sí tiene una significación decisiva la aparición de lo irracional en el fenómeno del conocimiento. Pero esta significación no está en que lo irracional sea ente en un sentido superior a lo racional. Está, antes bien, en que el ser en sí del campo entero del objeto del conocimiento se impone desde este punto con una contundencia mucho mayor. Es, pues, la misma significación de lo transobjetivo, pero reforzada.

Es decir, si el objeto de conocimiento se agotase en lo transobjetivo cognoscible, cabría seguir creyendo que no es nada más que el posible objeto del sujeto (o sea, "objeto de una experiencia posible" en sentido correlativista). Pero si descuella por encima también del límite de posible objeción, si su contenido es más del que es apresable para nuestras categorías, entonces la cosa es distinta. Entonces es un contrasentido en sí mis-

mo pensar que podría agotarse en su ser objeto incluso más allá del posible hacer frente. Aquí tiene necesariamente que desaparecer toda dependencia respecto del sujeto, toda relatividad al acto de conocimiento, toda correlatividad. Si hay algo incognoscible, tiene que estar ahí necesariamente con independencia respecto del sujeto. Tiene que poseer un ser en sí.

Ahora bien, si la totalidad del objeto de conocimiento (lo *objiciendum)* está dividida por el límite de la cognoscibilidad en irracional y racional, y lo irracional se revela necesariamente como ente en sí, también lo racional del objeto —o sea, tanto lo objetado (conocido) cuanto la parte objetable de lo transobjetivo (lo cognoscible)— tiene que poseer ser en sí. Y esto quiere decir que el objeto de conocimiento tiene que poseer en general y en su totalidad ser en sí. Pues si existe en él un ser en sí, como quiera que sea, él existe —con arreglo a su propia esencia— indiferentemente a la objeción y la objetabilidad e indiferentemente, pues, también a los límites de éstas.

El objeto total es homogéneo en todas las circunstancias. Si una parte de él es relativa al sujeto, lo es también el objeto entero. Pero si una parte de él es ente en sí, es necesariamente ente en sí el objeto entero.

El que en él sea objetable algo no quiere decir que pueda disolverse en el mero ser objeto. El volverse objeto no despotencia su carácter de ser. Resulta extrínseco al ente en cuanto tal.

Pero como en el fenómeno de lo irracional es donde está más cerca de la evidencia el darse el ser en sí, es también desde este fenómeno desde donde cae la más clara luz sobre lo objetado y lo objetable: su ser en sí es de la misma certeza que el de lo irracional.

Sección II

LOS ACTOS EMOCIONALMENTE TRASCENDENTES

Capítulo 27

ACTOS EMOCIONALMENTE RECEPTIVOS

a) Posición y estructura de los actos ónticamente fundamentales

El conocimiento es entre los actos trascendentes el más trasparente, más puro, más objetivo. Pero como testigo del ser en sí no es el más fuerte. Frente a él tomado aisladamente fué demasiado fácil el juego del escepticismo. La ventaja de la objetividad resulta contrapesada por la desventaja de ser un acto secundario dentro del orden de la vida. Es un acto que se destaca exclusivamente de un entretejimiento de actos de raíces más profundas y que son tan trascendentes como él. Más aún, con la mayor frecuencia ni siquiera se presenta destacado, sino que permanece sumido en tal entretejimiento. Unicamente la ciencia lo desliga. Y justo con esto se expone al esceptismo. Pierde, de debajo de los pies, por decirlo así, el suelo en que tiene la raíz.

Mas la raíz es lo esencial para el problema del ser. La raíz alcanza, dentro del orden vivo de los actos, hasta lo más hondo de la totalidad del ente. Pues el orden de los actos de los sujetos es un sector del orden del mundo y del ser en que se encuentran los sujetos mismos.

El conocimiento es entre los actos trascendentes el único no emocional. Los demás tienen todos una vena de actividad, energía, lucha, riesgo, audacia, pasión, emoción. En esto consiste su carácter emocional. Todo trato con personas, todo disponer de cosas, todo vivir algo, apetecer, ansiar, hacer, obrar, querer, sentir simpatía o antipatía entra en este grupo; igualmente todo lograr y fracasar, sufrir, soportar, pero también aguardar, esperar, temer. Más aún, ya la posición íntimamente tomada, la reacción al valor, la respuesta al valor, cuenta en este orden de actos. Estos actos no están en la vida separados unos de otros, desembocan unos en otros; por otra parte, va su

diferenciación hasta lo imponderable. El análisis no puede hacer artificialmente tajantes los límites evanescentes, ni disminuir la multiplicidad aplicándole la tipización.

Pero aquello de que se trata es justamente lo común en ellos: la trascendencia del acto y el ser en sí del objeto. Pues en este respecto son superiores al acto de conocimiento. Se mostrará que la universal convicción del ser en sí del mundo en que vivimos, no descansa tanto en la percepción como en la resistencia vivida que presta lo real a la actividad del sujeto —o sea, sobre una ancha base de experiencia de la vida que suministran los actos emocionales.

Al avanzar el análisis desde el conocimiento hasta el plexo de actos que hay en el fondo del conocimiento, pasa de lo ónticamente secundario a lo ónticamente primario y fundamental, pero a la vez también a lo menos trasparente y analizable. Sin embargo, al hacerlo cuenta con la ventaja de que estos actos solamente conocen una única manera de ser de los objetos, la real.

En su trascendencia se trata sólo del ser en sí real. Por eso al analizarlos puede prescindirse del dificultoso concepto del ser en sí y hablar directamente de la "realidad". No debiéndose olvidar, sin duda, que con esta "realidad" no se trata de la forma del ser en sí, sino del ser en sí en cuanto tal.

En los actos activos (espontáneos) se tiene además la ventaja de que en ellos ya el acto mismo de conciencia distingue entre el objeto intencional y el real, lo que no es el caso en el conocimiento. Allí, únicamente la teoría saca a la luz la formación debida al conocimiento mismo (el pensamiento, la representación, la opinión). En la voluntad, por el contrario, es el fin propuesto distinto por anticipado del fin que hay que alcanzar. Y en la tensión entre el uno y el otro se mueve el acto.

b) Peculiaridad de los actos emocionalmente receptivos

Los actos trascendentes tienen todos la forma de relaciones entre un sujeto ente y un objeto ente. Son actos del mismo sujeto que también conoce; y sus objetos son al menos en principio los mismos que también pueden conocerse. Pero la estructura de los actos es distinta. En la relación de conocimiento permanece el objeto intacto, inalterado; y el sujeto no es afectado por lo menos en su *habitus* de vida, sino sólo modificado en el contenido de la conciencia.

Ambas cosas cambian en los actos emocionalmente trascen-

dentes: la primera en los espontáneos, la última en todos, pero donde más tangiblemente cambian es en los que tienen carácter receptivo.

Debe empezarse aquí por los actos emocionalmente receptivos, porque en ellos tiene el modo de darse el "ser ahí" real la forma más puramente acuñada y la ponderosidad más inmediata. Son éstos los tipos de actos del "experimentar", "vivir" y "padecer" con sus múltiples variedades. Bajo cierto punto de vista pertenece también a ellos el "soportar", con tal de que no se trate de la actividad para "deshacerse de algo", sino del momento puramente pasivo del "tener que portar".

Estos actos tienen de común que al sujeto le "pasa" algo. El sujeto mismo vive o experimenta "lo que le pasa" en la forma de un ser afectado muy determinadamente.

El ser afectado es algo perfectamente real. Y como es por su esencia un ser afectado "por algo", despunta en él irrecusablemente la realidad de "lo que le pasa a uno", o de aquello que en el ser afectado se siente como lo que afecta, golpea o se impone.

En el padecer resulta especialmente ruda la contundencia del golpe. Así es ya en el caso más superficial, cuando se recibe un golpe o choque físico y el dolor enseña más drásticamente que todos los argumentos la realidad del algo que golpea o choca. Aquí no es menester de ningún raciocinio causal, de ninguna reflexión o combinación. La contundente fuerza probatoria de "lo que le pasa a uno" es inmediatamente idéntica con la conciencia de ser afectado.

No es distinto cuando se sucumbe en la lucha, sea la física o la espiritual, cuando se cae bajo una opresión psíquica, o también cuando se es arrebatado por una fuerza extraña: la fuerza vencedora, opresora o portadora se siente directamente como una fuerza real en el propio ser afectado por ella.

En el vivir y experimentar propiamente tal no es el ser afectado de todo punto tan drástico. En cambio, es su contenido infinitamente más rico. En estos dos tipos de actos se mueve preponderantemente la conciencia inmediata de todo aquello que sucede con nosotros mismos y otras personas.

c) "Lo que le pasa a uno" y el ser afectado. La dureza de lo real y el encontrarse "vendido"

Pero se gradúa más aún. En el "vivir algo" resalta más todavía en primer término el yo. El "experimentar" es más obje-

tivo: muestra una oposición más consciente a "lo que le pasa a uno", está más cerca del conocimiento. El que vive algo se agota más todavía en la vivencia. En correspondencia con esto, es en el vivir algo el ser afectado más inmediato y más fuerte. En esto se halla más cerca al del padecer.

Sin embargo, tampoco en el experimentar falta en manera alguna. No hay que dejarse extraviar aquí por el lenguaje gnoseológico, que cuenta toda experiencia como conocimiento. El experimentar de que aquí se habla se halla aún ampliamente de este lado del conocimiento, y no tiene nada de común con la experiencia en sentido gnoseológico; su correlato no es un objeto de observación, sino un suceso que "le pasa a uno". Simple experimentar en este sentido es el de que me engañe alguien en que había confiado; experimento en ello no sólo el engaño mismo, sino también a la persona como no honrada. Esto puede pasar directamente a conocimiento; pero la forma en que se impone y es sentido lo experimentado no se agota en ello. El ser afectado no es un aprehender.

Así se viven y se experimentan sucesos, situaciones, conflictos y soluciones en los que se es partícipe de alguna manera, o en los que está metido uno mismo. Y en la medida del ser partícipe se es afectado por ellos; pero en la medida del ser afectado está dada más o menos contundentemente la realidad del suceso, de las situaciones, etc. No hay duda de que la conciencia de la realidad de la situación del caso no aguarda a que llegue el conocimiento. Más bien a la inversa, el darse en el conocimiento —allí donde se llega a él— está aquí siempre sustentado ya por el primario darse en la vivencia.

Muy claro resulta también en la forma en que se experimentan las consecuencias de las propias acciones. No es un experimentarlas en el sentido de un saber de ellas como de oídas; no es un saber de ellas sin ser partícipe de ellas. Es un "tocarlas" en ocasiones muy sensible, un ser alcanzado por ellas.

Es forzoso sentir el saber de las consecuencias de las propias acciones, no cabe escapar a ellas, es forzoso cargar con ellas. Están ahí y pesan.

Un experimentar de la misma especie es el de la forma de tratarme otras personas, bien o mal: "experimento" la forma de tratarme. Igualmente "experimento" también sus sentimientos hacia mí. Y de nuevo ninguna de ambas cosas en el sentido del conocimiento. Quizá desconozca precisamente los sentimientos ajenos, o los comprendo mal; más aún, puedo des-

conocer completamente el trato experimentado. Pero justo por esta causa lo he "experimentado", he sido afectado por él.

El conocimiento puedo contenerlo dentro de ciertos límites, la atención puedo dirigirla. Lo experimentado no puedo contenerlo, no aguarda a la atención. Pues "lo que le pasa a uno" es en cuanto tal incontenible, no pregunta si se está dispuesto a que le pase a uno, le sucede a uno. "Le pasa", justamente. Quizá puedo evitarlo dentro de ciertos límites, pero sólo hasta donde lo preveo; mas no puedo evitarlo sin intervenir con mi acción y conjurar con ella algo que de nuevo me pasa. El evitar tiene estrechos límites. Y no tiene nada de común con un asistir a algo y contemplarlo imperturbablemente. Aquí no hay un dirigirse electivamente a lo deseado o interesante, como en el conocimiento. El hombre, presa del curso de los acontecimientos, no puede experimentar o no experimentar a su arbitrio. Sino que experimenta lo que le pasa, ni más ni menos. A esta ley está sometido a lo largo de su vida.

Aquí se está ante cierta fatalidad. Tan sólo no debe entenderse esta palabra en sentido metafísico. No se trata de un sino de los acontecimientos, sino simplemente de su aparición por fuerza de poderes sobre los que nada podemos. Es el estar preso dentro del ancho curso de las conexiones reales que el hombre no ha previsto ni creado y cuya repercusión sobre la propia vida no puede contener. Ni pasivo ni inerme es en detalle este estar preso. Pero sí es ambas cosas en conjunto. Pues únicamente en "lo que le pasa a uno" se inserta la actividad. Lo que hay en el fondo es justamente el encontrarse arrastrado y vendido sin buscarlo, sin causarlo, y en general también sin ser culpable de ello, como se encuentra el ser humano, expuesto y vulnerable por todos lados, en medio de la corriente de los sucesos reales —por decirlo así, de la dureza de lo real siempre experimentada de nuevo—, y ello con total independencia de si la corriente de los sucesos es una corriente conocida, y de hasta qué punto lo sea.

Esta dureza de lo real es, justo, lo que nos alcanza en el ser afectados. Es el ser en sí real de las relaciones, los sucesos y las situaciones lo que en ello se nos da a conocer directamente.

d) La idea del destino. El experimentar y el aprehender

De la misma manera se "experimenta" y "vive" finalmente todo lo que entra en la esfera de la propia vida. Se experi-

menta el curso del mundo, se padece la propia suerte, se vive el éxito y el fracaso —no sólo el propio, sino en la medida de la participación también el de los otros. También se viven los acontecimientos comunes, públicos, la marcha rauda de la historia. Y según el grado de la convivencia política, se es afectado también por ella; también se puede ser sacudido, oprimido, hastiado o animado por ella.

El hombre medio experimenta las relaciones sociales en que se encuentra como una especie de fondo duradero del que se destacan los sucesos particulares. Las experimenta como se experimenta el gusto del pan de cada día; las experimenta afirmativa o negativamente, sustentado por ellas u oprimido, pero no puede sin más escapar a ellas. Está cogido en ellas. Y el estar cogido se siente a su vez como poder, como presión, como destino.

Es el peso, la resistencia, la dureza de lo real, lo que también aquí se experimenta, vive o padece por todas partes en la propia vida: una eminente, inmediata certeza del ser en sí.

Pero de nuevo tampoco entra en ello el que se conozca lo experimentado. No es sólo que se diste aún de comprender en qué descansa; antes bien, las más de las veces ni siquiera se tiene la nuda noción de los hechos, de cómo son realmente las circunstancias presentes. Justamente el estar preso dentro de ellas hace difícil comprender. El epígono las reconoce más fácilmente desde la distancia histórica, pero ya no las vive ni experimenta. No es afectado por ellas.

En todo experimentar, vivir y padecer hay un momento de "soportar" o por lo menos de "tener que soportar". Sin duda se limita a lo que se siente como pesado, duro o amargo; pero son justamente las cosas de esta índole que le pasan a uno, las que constituyen en primera línea el peso del testimonio de la realidad. El "tener que" que hay en ellas es un genuino estar forzado; refleja sin ambigüedad ninguna lo incontenible e inevitable de los sucesos, y se siente como la "inexorabilidad" de éstos —por decirlo así, como la espantosa indiferencia de "lo que le pasa a uno" hacia aquel que tiene que soportarlo.

El sentir todo esto, elevado al nivel de lo metafísico, es el terreno en que brotó la idea del destino y del que ha sacado su sustento duraderamente hasta el día de hoy. Muy ingenua es en ella la idea de la predeterminación, la imagen de la fatalidad (εἱμαρμένη), cuyo trasparente esquema teleológico delata el antropomorfismo; pero grandiosa sigue siendo la concepción del superior poder del curso del mundo en general,

reconocible aún en semejante interpretación. En su verdad, es este poder nada más que el peso de la realidad, cuya inexorabilidad se experimenta en las diversas formas del ser afectado.

Y la interpretación metafísica que se da a este peso en la idea del destino, es la mejor prueba de que experimentar no es aprehender (conocer, comprender). Pues justo la articulación del orden real en que descansa resulta desconocida de raíz en esta interpretación.

Y aún más luz cae desde aquí sobre la relación entre el experimentar y el aprehender. Ambos pueden versar sobre el mismo suceso real, y entonces es dado en ambos un mismo contenido. Pero radicalmente diversa sigue siendo aun entonces la forma de darse: en el experimentar, un ser aprehendido el hombre por el suceso, un sobrevenirle lo ineluctable; en el aprehender, un permanecer enfrente, sin ser tocado, por decirlo así, o independientemente de ello.

Quizá es éste el contraste característico: el experimentar no es aprehender, porque es más bien un ser aprehendido. Lo esencial en esta relación es que en el conjunto de la vida humana corresponde al ser aprehendido la prioridad sobre el aprehender. No es que se extienda ya por adelantado a todos los objetos de posible conocimiento; el alcance del conocimiento llegado a su madurez es el mayor. Pero sí que la realidad del mundo en que se desarrolla el conocimiento y que éste conoce, está dada primordialmente por el ser aprehendido por la corriente de sucesos en que consiste.

El ser aprehendido no es una mera imagen. Es de suyo algo muy real que nos sucede, un efectivo ser arrastrados a padecer en compañía. Y lo mismo resuena aún claramente a través de los grados más débiles del ser afectado: en el ser alterado, ser sorprendido, ser impresionado, incluso en el ser entusiasmado, ser conmovido, ser cautivado, ser embelesado, ser atraído. En el extremo inferior de esta serie descendente podría hallarse el estar interesado, en el que el ser afectado propiamente tal ha desaparecido o poco menos. Puede considerárselo como el miembro de transición al aprehender.

CAPÍTULO 28

LOS GRADOS DEL EXPERIMENTAR Y LA UNIDAD DE LA REALIDAD

a) EL EXPERIMENTAR RESISTENCIA Y LA REALIDAD DE LAS COSAS MATERIALES

Emparentado de cerca con estos fenómenos de actos está la conciencia de la resistencia en la actividad obstaculizada. Esta conciencia se distingue del experimentar o padecer puramente receptivo por la previa espontaneidad (del apetecer, tender, querer) que padece la resistencia. Por lo tanto, pertenece este fenómeno a medias ya a otro grupo de actos. Sin embargo, no es el experimentar un obstáculo cosa idéntica con el tender que resulta obstaculizado; y, por otra parte, no pueden, naturalmente, aislarse con rigor de los actos espontáneos los receptivos. En todo experimentar y vivir algo están ya contenidas repercusiones sobre la tendencia propia de la persona, que se hacen sentir como momentos esenciales en la forma de ser afectado. Tampoco aquí se trata, pues, de un aislamiento, sino justo de señalar los momentos siempre juntamente contenidos en la vivencia total.

Una vez que se ha fijado la atención sobre los momentos del experimentar resistencia, no puede desconocerse que justamente en ellos toma la manera de darse la realidad una forma peculiarmente densa. En la cual es lo esencial el que acompaña a todos los grados de la actividad humana, de los ínfimos a los sumos, sin que se altere esencialmente el peso sentido de la resistencia real. Sólo se altera la drasticidad del ser afectado, pero ésta sólo afecta a la diferencia de altura de los estratos del ser que resisten.

Compárese a este respecto la siguiente serie de ejemplos. Quiero hacer rodar una piedra y experimento la resistencia de su peso; quiero combatir a alguien y experimento su contrataque; quiero apropiarme una propiedad ajena y experimento el contragolpe de la ley; quiero convencer a alguien y experimento la resistencia de su pensamiento activo de suyo. Es en todas partes el mismo experimentar la misma resistencia real. Pues real es no sólo el peso de la piedra, real es igualmente la defensa del atacado, el poder del derecho vigente o de sus

representantes autorizados; igualmente la actividad que tiene de suyo el pensamiento ajeno.

De una drasticidad *sui generis* es, sin duda, la resistencia experimentada en el grado ínfimo. Es un error hacer intervenir los sentidos solos en la manera de darse la realidad de las cosas materiales. Hay siempre ya en el fondo de la vivencia de resistencia una base de algo experimentado la cual entra también en lo percibido. La percepción cae ya sobre el suelo preparado de una experiencia más primitiva, pero más fuerte, de la realidad. No como si tuviese que ser ya anterior a todo ver cosas un tropezar con las mismas cosas; más bien se generaliza sin más la resistencia experimentada ingenuamente. Pero en el fondo de la generalización está ya, sin embargo, la resistencia, y por eso no necesita en manera alguna que la introduzca en lo visto la interpretación.

Ésta es la razón por la que entre los sentidos tiene el motor —y con él el del tacto— una duradera preponderancia en la certidumbre de la realidad. Gracias, justo, a su manera muy activa de funcionar (palpar, tropezar, levantar, etc.), descansan ya de suyo estos sentidos en una actividad obstaculizada.

Max Scheler ha sacado de estos hechos la conclusión de que toda conciencia de realidad descansa en la vivencia de resistencia, y ha edificado sobre esta tesis un "realismo voluntario".[1] Pero justamente llevada a este extremo no puede sostenerse. Pues, en primer lugar, es mucho mayor la multiplicidad de los actos emocionales que participan en dar testimonio de la realidad. En segundo término, es erróneo trasferir la manera de darse al ente mismo; no se puede atribuir a lo real mismo un fondo voluntativo, por tener un fondo voluntativo la forma de conciencia en que se da primariamente. Y en tercer término, no es admisible tomar en consideración la manera emocional de darse tan sólo por respecto a la realidad de las "cosas"; la forma en que se manifiesta será especialmente imperiosa tratándose de las cosas, pero es válida de igual manera para todo lo real —para lo viviente, lo psíquico y lo espiritual no menos que para lo groseramente material. Encima, ni siquiera sería verdad que sea la más fuerte la forma de ser afectado en la vivencia de la resistencia del obstáculo externo a la motricidad. La vivencia alcanza justo en las formas superiores del experimentar y padecer un peso totalmente distinto.

[1] Siguiendo anteriores ideas de F. Bouterwek y Maine de Biran.

b) Aclaración del concepto ontológico de realidad

Antes de seguir adelante, es aquí menester una justificación del concepto de realidad tomado por base. No es sin más el usual; éste prefiere tomar la manera de ser de las cosas materiales por la realidad propiamente tal (lo que responde efectivamente al primer sentido literal de *realitas*). Justo las cosas son para la conciencia ingenua los inmediatos representantes de lo real. Por su sustancialidad parecen tener preferencia en punto al ser sobre todo lo demás que hay en el mundo.

Mas ya anteriormente se mostró que semejante preferencia en punto al ser por lo sustancial no se justifica en manera alguna. Puede mostrarse, además, que el carácter mismo de sustancia es algo sumamente cuestionable en las cosas materiales (mostrar lo cual es asunto de un análisis categorial mucho más especial). Pero a esto se añade todavía una tercera consideración, que resulta sugerida en este lugar por los anteriores fenómenos de actos.

Las cosas materiales no son sólo objetos de la percepción; son también objetos del apetecer, del conquistar, del trocar, del comprar, del tratar, de elaboración, de utilización, de disputa y litigio. Están, pues, en el centro de la esfera en que trascurre la vida humana, en la esfera del obrar y tender, del padecer y luchar, de las relaciones y situaciones humanas así como de los sucesos históricos. Siempre que en el mundo se trata de la realidad de las cosas materiales, se trata justamente también de la realidad de las humanas relaciones, situaciones, conflictos, destinos, incluso de la realidad del curso de la historia. En esto descansa el peso del problema de la realidad: éste afecta siempre a la vez y tan directamente al ser de las cosas y al ser del hombre, al ser del mundo material y al del espiritual; y con inclusión de todo lo que se encuentra entre éste y aquél en el orden gradual.

El concepto de realidad tomado por base aquí es, pues, desde luego un concepto ampliado, que se halla en oposición a todas las concepciones orientadas meramente por las cosas. Pero justamente por ello es el concepto natural de realidad: él sólo concibe el "mundo real" en que vivimos como dotado de unidad, es decir, como un mundo que contiene en sí lo heterogéneo ligado y enlazado múltiplemente entre sí: las formaciones vivientes y las carentes de vida, los procesos de las cosas y los del espíritu. Es una misma manera de ser la que abarca la materia y el espíritu; pues la materia y el espíritu presen-

tan los mismos momentos fundamentales de la individualidad y la temporalidad. También el ser espiritual surge y pasa en el tiempo; es, con todo lo que tiene de específico, único e irrecuperable una vez que ha pasado. Sólo la espacialidad distingue de él el de las cosas materiales.

Es el error fundamental de la manera materialista de pensar tener por real solamente lo extenso. La materia es extensa. Pero real no es la material solamente. No es la espacialidad la nota diferencial (específica) de lo real, sino el tiempo. No la magnitud, la mensurabilidad, la visibilidad distinguen a lo real, sino el devenir, el proceso, el ser una sola vez, la duración, la sucesión, la simultaneidad.

c) La realidad y la temporalidad

Este concepto ontológico de realidad pende de cabo a cabo de la unidad y unicidad del tiempo real. La existencia de tal tiempo es hoy muchas veces negada; se ha disuelto la unidad del tiempo en una pluralidad de tiempos. Para hacerlo así se parte de la diferenciación del curso de los sucesos en el tiempo —por ejemplo, el curso histórico y el natural— y se atribuye esta diferenciación al tiempo mismo. O bien se llega a interpretar la corriente misma del tiempo como un producir los acontecimientos (un "temporaciar"); y como éste es muy diverso en la naturaleza y en la historia, se cree que también tiene que ser diverso el tiempo mismo. Pero con esto no sólo se acaba con la unidad del mundo, el cual es, sin embargo y a buen seguro, un mundo a la vez natural e histórico, sino también con el sentido mismo de la universal simultaneidad y la universal sucesión que abraza y liga todos los sucesos.

Esto es justamente lo esencial del tiempo real, que abraza todo lo real sin distinción de especie ni grado, que une los sucesos naturales e históricos, psíquicos y de las cosas materiales. Es partiendo de la ciencia histórica como se ve esto más claramente, puesto que hace el más copioso uso de la universal simultaneidad: su cómputo del tiempo está tomado de los sucesos naturales, pues cuenta por días, años y siglos. Presupone, pues, de la manera más expresa, el universal paralelismo de *todos* los sucesos, los físicos como los histórico-humanos, en *un* tiempo.

Un análisis del tiempo que ignore este fenómeno de unidad, es un análisis falso. Y una ontología de la realidad que descansara en semejante ignorancia, sería una falsa ontología de

la realidad. Abarcaría sólo un fragmento de lo real, sólo los estratos inferiores. Quedaría incomprendida la manera de ser de los superiores.

Esto es lo que se pone en claro con el análisis de los actos emocionalmente trascendentes, y se ha impuesto ya en el primer grupo de ellos, los receptivos. La dureza característica de lo real está dada inmediatamente en todo lo que se impone en el experimentar, vivir algo y padecer. Justamente tratándose de las cosas materiales es relativamente débil o hasta superficial el ser afectado el que las vive. Unicamente en el pasarle algo a uno, en las situaciones y destinos de la esfera humana alcanza todo su peso. Prueba de que es en éstas, y no en las cosas materiales, donde está el verdadero núcleo de la manera de darse la realidad.

d) El conocimiento y la conciencia emocional de la realidad

El fenómeno del conocimiento no puede dar plena cuenta, según se mostró, ya de las pretensiones de realidad que tiene él mismo; menos aún, pues, de esa plena certidumbre de la realidad en que vivimos. El aislamiento del problema del conocimiento que se ha hecho tradicional lo separa de su base natural. Ésta se halla en el conjunto de los fenómenos de la vida. Aquel aislamiento es una consecuencia de las expectativas excesivas que desde Kant se han puesto en la tarea de la "crítica". Sale ya del prejuicio de que todo darse primario tiene lugar en el campo del conocimiento. La verdadera relación es la inversa.

Una relación de conocimiento aislada no la hay en la vida, y en la ciencia sólo aproximadamente. Pero también en la aproximación se ha prescindido ya posteriormente de todas las formas primarias de darse. La pura relación "sujeto-objeto" es ónticamente secundaria. Está ya inserta en una multitud de relaciones primarias con los mismos objetos— cosas materiales, personas, situaciones vitales, sucesos. Los "objetos" no son en primera línea algo que conozcamos, sino algo que nos "incumbe" prácticamente, algo con lo que en la vida tenemos que "habérnoslas" y "arreglárnoslas"; algo con lo que tenemos que "acabar", que tenemos que utilizar, superar o soportar. El conocimiento suele venir tan sólo renqueando a la zaga.

Así pueden, por ejemplo, las personas llegar a ser sin duda también objetos de conocimiento. Sólo que en la vida no se llega las más de las veces a ello; la distancia, el enfrentamiento

y penetración desinteresados no son tan fáciles de alcanzar, tienen que arrancársele a la actualidad. Pues, por lo pronto, se nos enfrentan las personas como poderes con los que tenemos que contar, pactar, venir a términos o luchar; o bien como factores de las situaciones vitales en que caemos y de las que tenemos que encontrar la salida. Y si a pesar de ello queremos llamarlas objetos, son, en cualquier caso y ante todo, objetos de toma de posición, de amor y de odio, etc., no del conocimiento.

Y como con las personas, así es con todo lo que pertenece a la esfera de la vida humana. Por todas partes se muestra el primado del experimentar y vivir algo sobre el conocer. La conciencia emocional de la realidad es la fundamental. Inserto en el conjunto de la vida se inicia el conocimiento. Y aun allí donde éste borra posteriormente y deja tras de sí aquél, sigue vuelto duraderamente hacia él por uno de sus lados. Este lado es la manera primitiva de darse el "ser ahí" real del mundo que conocemos. Pues es el mismo mundo en que vivimos.

Capítulo 29

LOS ACTOS EMOCIONALMENTE PROSPECTIVOS

a) El vivir en estado de prevención y el "pre-ser afectado"

La corriente de los sucesos en medio de la cual nos hallamos no nos afecta con sólo aquello que está presente en la hora actual. Vivimos saliendo al encuentro de lo venidero, que podemos ver venir dentro de ciertos límites. El hombre no se halla en medio de la vida sin "previsión". Y por limitada que ésta sea, lo pone con su conciencia del mundo sobre una base ensanchada.

Pues justo esto de que vea venir lo venidero le da también el poder de acomodarse a ello, la posición de recepción preventiva, la disposición que se ajusta activamente. El ver venir es en tan escasa medida como la conciencia del presente puramente cognoscitivo. Justamente el conocimiento de lo venidero es más limitado que la anticipación emocional. Con independencia del conocer propiamente tal, vivimos duraderamente en la conciencia de que la corriente de los sucesos "adviene" incontenible mente hacia nosotros, y que lo así "advenidero"

entra incontenible mente en el presente, o sea, que no puede menos de alcanzarnos en la medida de este entrar. De lo venidero estamos ciertos también como de algo desconocido. Por eso contamos con ello como incalculable, insospechado, sorprendente. Y este cálculo es el que siempre resulta. Pues hay siempre nuevos sucesos en trance de advenimiento.

Al lado de los actos emocionalmente receptivos aparecen así los emocionalmente anticipativos (prospectivos). No son menos trascendentes que aquéllos. El contar con lo venidero como con algo incontenible tiene por anticipado un muy determinado carácter de certeza en sí, muy diverso del de la certeza del presente y sin embargo genuina certeza de realidad. Tan sólo es una certeza que antecede al darse lo real determinado. Los actos de esta especie —sus tipos fundamentales son el esperar, el presentimiento, el estar dispuesto y el estar preparado— previenen el vivir algo y el experimentar. O quizá más justamente, consisten de suyo en la anticipación del vivir algo y del experimentar, y no menos del padecer, e incluso del soportar. Pero con esto son a la vez la anticipación del ser afectado. El ser afectado mismo es en ellos algo presentido. Se trasforma, pues, en un "pre-ser afectado".

La situación ontológica fundamental y universal del hombre es, según esto, su estar en el tiempo. Éste no es un estado de reposo, es el marchar con la corriente del tiempo, en la que el punto del presente se desplaza constantemente, o sea, camina con la corriente misma. La conciencia está vinculada con su realidad de cada caso a este presente caminante; no puede salir de él, su "ser ahí" es, como el de todo lo real, un "ser ahí" presente en cada caso. Sigue el acompasado paso óntico del tiempo. Pero por su contenido no está vinculada a lo presente, habiendo como hay un aprehender y un ser aprehendido de lo pasado y lo por venir, aunque ninguno de los dos ilimitado. Ésta es, justo, la peculiaridad de los actos trascendentes: trascender también la vinculación que tiene con el presente la conciencia, de la que son actos presentes.

En ellos tiene lugar la prevención de lo por venir. Ésta no consiste en que el hombre pueda vivir *realiter* por adelantado en lo que todavía no se ha hecho presente —digamos "presiéndose"—; esto no lo puede en manera alguna. Consiste, antes bien, exclusivamente en que con la conciencia previene lo presente a que por su "ser ahí" real permanece vinculado. No puede experimentar o vivir lo que todavía no ha llegado, pero puede preverlo, presentirlo, esperarlo, estar preparado para

ello. Esto no es poco. Y es profundamente característico que el hombre no sólo sea capaz de prevención en este sentido, sino también que viva esencialmente previniendo lo que le ocupa en cada caso y le interesa en la actualidad. Por eso vive en el "pre-ser afectado".

Incesantemente advienen hacia nosotros nuevos sucesos que experimentaremos y que nos afectarán. Esto que adviene es lo advenidero, y lo es justamente en tanto es aún lo que se acerca. Pero también justo en tanto es ya lo que nos afecta. Los actos prospectivamente trascendentes no son nada más que las formas especiales del general y habitual estar a punto para recibir lo que se acerca en cuanto tal. La imposibilidad del esperar, del esquivar, del salirse de la corriente de los sucesos, unida a los estrechos límites de toda defensa e influencia, de todo desviar contenidos, es lo que da a lo que se acerca en cuanto tal su enorme peso de realidad aun antes de que haya llegado a ser efectivo. Y a la vez da a los actos anticipativos el peso del testimonio de realidad.

Con esto se halla de nuevo en conexión el que también la forma anticipativa de darse la realidad sea una forma tan peculiarmente imborrable, mientras que el saber de la especial constitución de lo real que se acerca es sumamente fragmentario. Si se tratase de un conocimiento, sería esto casi una contradicción —pues todo "ser ahí" es también "ser así" de algo—; pero expectativa, presentimiento, deposición, no son conocimiento.

b) La anticipación realista. La expectativa y el estar dispuesto

Donde más simplemente se ve esto es en el acto de la expectativa. También el estar dispuesto y el apercibirse para algo pertenecen a ella de la manera más estrecha. Lo que se acerca tiene ya en cada presente una significativa preponderancia sobre lo presente; éste está siempre ya medio deshecho. El oscuro seno del porvenir mantiene fascinada la mirada. Justamente él se presenta como fuente inagotable de bueno y de mal sino. Y siempre es lo que de él brota lo que nos confunde, sobrecoge, sobreviene.

A esto responde el vivir en la constante expectativa de lo venidero. En este sentido general, no es la expectativa en manera alguna ilusoria, por mucho que yerre materialmente. En la corriente de los acaecimientos tiene constantemente razón

—al menos en principio; pues siempre hay acaecimientos acercándose. El "pre-ser afectado" es un tan efectivo ser afectado por lo que se acerca, como el vivir y el padecer por lo presente.

La expectativa cuenta con la llegada de algo determinado. Pero en la determinación es susceptible al engaño. Esta susceptibilidad no anula por su parte en ella el pleno sentido del "pre-ser afectado". Pues no sólo "puede" saber de su susceptibilidad al engaño, sino que sabe de ella de hecho, y este saber le es esencial. Tampoco cuenta, en manera alguna, con lo determinado como con algo cierto para ella; incluso en el estar preparado para lo determinado que se acerca, es aún clara una conciencia de que "eventualmente" puede resultar de otro modo. Esto quiere decir que efectivamente cuenta sólo con la eventualidad; o que cuenta siempre también con la posibilidad de un resultado distinto.

Pero justo por ello es perfectamente realista. Puede serlo incluso con un mínimo de previsión —por ejemplo, sobre la base de una analogía superficial, que por su parte ni siquiera necesita ser consciente. Pues no se trata de un conocimiento de lo que se acerca. En la conducta, no en el saber, se está determinado por la expectativa. Ni únicamente el resultado distingue entre el acaecimiento esperado y el que llega efectivamente —puede decirse entre el objeto intencional y el real de la expectativa—, ni tampoco lo hace únicamente el conocimiento quizá concomitante, sino ya la expectativa misma y en cuanto tal. Ésta tiene en sí la conciencia de la indeterminación, y cuenta con esta su propia indeterminación. Esto puede entrar en juego muy esencialmente incluso en el estar dispuesto y el estar preparado; se puede muy bien estar preparado para algo que ni siquiera se considera muy verosímil. Justo en la indeterminación de la expectativa sale, pues, claramente a la luz la conciencia de la realidad. Pues esta indeterminación es sólo incertidumbre del contenido. Y está en todo momento acompañada de la certidumbre tanto más fuerte de que el curso de los acaecimientos traerá la plena e irrevocable determinación.

Por otra parte, muestra el estrecho enlace de la expectativa y el estar dispuesto otro lado aún de la relación con lo que se acerca. El estar dispuesto, y mucho más el estar preparado para lo venidero, son ya de suyo un interno y real acomodarse; así, pues, no sólo un contar con lo venidero, sino también ya la iniciación de una actitud receptiva para su llegada —por decirlo así, el buscar una protección contra su pujanza, o tam-

bién la resistencia incipiente y que se anticipa a sí misma. Aquí resulta del todo tangible la realidad del "pre-ser afectado". El ser humano tiene en ello una especie de instancia protectora; su estar "vendido" a la corriente de los sucesos encuentra aquí un límite. Mediante el "pre-ser afectado" y el poder del estar dispuesto se halla mucho mejor adaptado al ataque de lo que se acerca que mediante un rígido resistir. Es capaz del flexible ajuste a las siempre nuevas circunstancias reales. Pero sólo porque puede anticipar en el "pre-ser afectado" el efectivo serlo y quebrarle la punta por virtud del estar dispuesto.

En el acto prospectivo de la expectativa entra, por tanto, —lo que a primera vista no puede verse en él— un testimonio de realidad que tiene una importancia enteramente *sui generis*. Este acto se revela como un modo incluso sumamente real del actual orientarse en la vida, del arreglárselas con justo las mismas circunstancias reales que se acercan y que la expectativa señala a la conciencia. Pero en el tener que arreglárselas está la dureza entera de lo real.

c) Formas secundarias del presentimiento

Del todo no se dejan eliminar en este orden de cosas tampoco formas tales de actos como el presentimiento y la sospecha. Se distinguen de la expectativa y del estar dispuesto por su indeterminación, vaguedad, su vacilante espejismo, el alto grado de su susceptibilidad al engaño, la intervención del juego de la fantasía y de la subjetividad, en suma, por su falta de realismo. El contacto de contenido con lo real se pierde aquí fácilmente, cediendo a la ilusión.

Pero ontológicamente no se hace así justicia a estos actos. En un punto son y permanecen realistas, a saber, en que son contacto con lo que se acerca inconteniblemente. En este punto no engañan, antes bien descansan en la certidumbre. Más aún, son aquel testimonio afectivo de esta certidumbre que tantea precisamente con mayor amplitud, un testimonio de realidad que lo que se acerca da en la conciencia aun antes de la expectativa determinada. En ellos hay un oscuro anuncio de los acontecimientos antes de que éstos resulten tangibles; hay, por decirlo así, una sombra de ellos arrojada por adelantado sobre la conciencia; lo que se acerca resulta, sin duda, una incógnita en medio de su sombra, pero que se acerca es, sin embargo, cierto.

En el presentimiento es el testimonio de realidad de tal

índole, que sólo es válido con seguridad para el "ser ahí" de lo venidero, mas para el "ser así" de esto es sólo vago e inseguro. Con lo que encuentra también su expresión justo en la vaguedad la relatividad del "ser ahí" y el "ser así" anteriormente desarrollada. Pues la conciencia separa lo que es ónticamente inseparable.

Por la misma razón no puede rehusarse la consideración a la avidez de novedades en la medida en que se dirige a lo por venir. Pues también ella es una forma del vivir vuelto hacia lo que se acerca, si bien la falta de seriedad de esta actitud la separa como el cielo de la tierra de aquellos actos cuya previsión hace frente a lo que hay de destino en los sucesos. La base de la avidez de novedades es la misma actitud anticipativa —aun cuando naciendo de la insatisfacción con lo presente y del vacío del tedio—, es la misma posición receptiva de la conciencia dirigida hacia adelante que en la expectativa y la sospecha, sólo que con el liviano tono afectivo de la concupiscencia de sensaciones, o por decirlo así, el habitual husmear en el porvenir.

En esto es, por paradójico que suene, más realista que los otros actos prospectivos: la indeterminación del contenido se ha vuelto en ella no sólo absoluta, sino justamente lo esencial. No sólo no está a la expectativa de lo determinado, que tampoco sospecha, sino que ni siquiera quiere sospecharlo. En general, no presiente contenidos. Aquello que, por lo demás, sucede sin querer y conduce a decepciones, la sorpresa, es justamente aquello a que apunta: quiere que se la sorprenda. Quiere ser afectada de repente estando el cielo sereno; y puede quererlo porque no cuenta con la gravedad del ser afectado. Y lo peculiar es que en medio de todo esto está perfectamente cierta de su objetivo. Juega un juego seguro. Puesto que justo nuevos sucesos los hay siempre en trance de advenimiento. Toda la incertidumbre de la previsión concierne al "ser así" de lo que se acerca; pero aquí no se anticipa el "ser así", sino sólo el acercarse mismo. En la espera de lo inesperado en cuanto tal alcanza el "pre-ser afectado" justamente la forma más adecuada a la previsión humana.

CAPÍTULO 30

ACTOS PROPIAMENTE AFECTIVOS DE INDOLE PROSPECTIVA

a) LA TRASCENDENCIA DEL ACTO EN EL PREVENIR EMOCIONALMENTE SELECTIVO

La expectativa y sus variedades, hasta descender a la avidez de novedades, son de un tono afectivo neutral. Distinto es con la esperanza y el temor, así como con sus especies. En el grupo de actos de la esperanza cuentan el vivir vuelto hacia lo anhelado, el tener en vista algo, el gozoso aguardar algo, hasta descender al goce anticipado que se agota ya en la presencia; al grupo de actos del temor pertenecen los variados matices del recelo y de la inquietud, de la medrosidad así como de la angustia propiamente tal.

En estos dos grupos de actos es el fundamental momento de la expectativa lo común. Pero es nueva la acentuación selectiva de los valores. Actos de esta índole están siempre ciertos de lo que se acerca en cuanto tal, y de esto depende también en ellos la manera de darse la realidad y la autenticidad de su trascendencia como actos. El acento valorativo es, por el contrario, en ellos no sólo un tono afectivo del "pre-ser afectado", sino también un principio de elección subjetiva. Los actos de esperanza traen, en su prevenir, lo deseado al campo visual; eligen por adelantado lo que se acerca, fundándose en lo valioso, y se atienen exclusivamente a esto. Los actos de temor tienen la tendencia a traer al campo visual, en su prevenir, lo no deseado y que contraría e incluso lo amenazador; eligen por adelantado lo que se acerca, fundándose en lo contravalioso —fascinados, por decirlo así, por su incontenible aproximarse— y se atienen también exclusivamente a esto. A ello responde el tono afectivo de la exaltación en los primeros y la depresión en los últimos. Y según que domine el uno o el otro, resulta la actitud vital entera del hombre optimista o pesimista.

Es claro que este momento afectivo y selectivo introduce en ambos grupos de actos algo muy subjetivo, no realista e incluso directamente ilusorio. Pero no por esto es de olvidar lo realista: el contar con lo que se acerca como con algo eminentemente real, lo mismo si es lo ansiado que lo temido y amenazador; es

justamente el contar con ello como con algo independiente de nosotros y un saber de esta independencia. Así al temor como a la esperanza les parece lo que se acerca imperturbable, como algo que sólo obedece a sus propias leyes, consecuencia o necesidad existentes en sí —sea que llegue o no aquello de que se está a la expectativa (lo temido, lo anhelado)—, pero que de ninguna manera puede ser atraído o desviado por nuestro esperar, anhelar o temer.

El saber de esta independencia es el mismo que en la relación de conocimiento con lo por venir. Sólo que en estos actos es de un peso muy distinto y nos determina en el tono afectivo. Pues a la vista de lo anhelado o temido siente el hombre muy estrechos los límites de su poder; los "experimenta" como la impotencia de conseguir la dicha y de guardarse de la desgracia. Y al mirar a lo amenazador puede este sentimiento de impotencia incrementarse hasta el abatimiento total.

En el tono afectivo de la impotencia está, justamente y sin perjuicio de su subjetividad, lo realista de estos actos, el testimonio de realidad que les es peculiar y no cabe quitarles. Pero no atestigua del ser en sí de lo temido o esperado determinadamente, sino sólo del ser en sí de la corriente entera de los acaecimientos, en la medida en que nosotros mismos estamos en medio de ella y "vendidos" a ella. Donde es más poderoso este tono afectivo es en el temor; en éste se siente, las más de las veces como fatal, la indiferencia de lo que se acerca para nuestro ser afectados, y este sentir es realista". Justo en los actos de temor tiene el hombre la máxima sensibilidad para el peso en realidad de aquello que está en trance de advenimiento. Esto resulta, si es posible, todavía más claro en la actitud del estar preparado que el temor opone a lo temido. Con esta actitud lleva a cabo ya en el "pre-ser afectado" el íntimo cambio de posición real, y con el estado de preparación se da a sí mismo un contrapeso contra el peso de lo que va acercándose inconteniblemente.

b) El contar con la "chance" de buena fortuna

Pero tampoco en la actitud optimista falta la conciencia de la indiferencia óntica de lo que se acerca. Toda pura esperanza sabe muy bien que en lo esperado se trata sólo de una *chance*, y que la decisión sobre ella no depende de nosotros. El optimismo de la esperanza y su valor vital positivo no está en un incremento subjetivo de la *chance* —digamos hasta la fir-

me fe en que llegará—, por lo cual tampoco lo aniquilarán las "ilusiones de la esperanza"; pues éstas alcanzan sólo a la ceguera del ofuscado. Lo positivo de la esperanza está simplemente en el contar con la *chance* afortunada en cuanto tal, o por decirlo así, en el irradiar de ella sobre el oscuro presente. En esto es también el goce anticipado realista y en manera alguna ilusorio. Pues ya de suyo es genuino goce y satisfacción.

Aquí solamente, y no en una supersticiosa confianza en la realización, está el sentido realista de aquel elevado *pathos* que se gusta de unir a la esperanza considerada como fuerza moral. La idea popular de que el perseverar en la esperanza es un mérito que podría conquistarse la satisfacción como una especie de recompensa, desviste a la esperanza de su genuino carácter de trascendencia. Pues le quita la conciencia de que la decisión acerca de la satisfacción o no satisfacción se pronuncia independientemente de ella, le causa el espejismo de un influjo sobre la marcha de los acaecimientos, elevando oscuramente su esencia al nivel de una actividad ficticia, a una especie de acción metafísica. Así hace que la esperanza se desconozca a sí misma, exponiéndola con ello únicamente a la gran decepción vital, a la evidencia demasiado tardía de haberse conducido como una insensata.

El hecho de que en ello se desconozca también el carácter moral de la esperanza como fuerza para la vida, descansa en la misma alteración de su esencia, pero ya no entra en este orden de cosas. Al hombre le trae mala suerte el aniquilar la trascendencia del acto por el afán de afirmar la vida. Pues el fracaso de las perspectivas que se aferran rígidamente a una *chance* determinada, creyendo vencerla con ello, no puede menos de abatirlo.

Empequeñecida y convertida en banal, por decirlo así, se encuentra la misma situación en todo especular con la *chance* de buena fortuna, por ejemplo, en los juegos de azar, en la lotería e incluso en más de una especie de especulación bursátil. Lo que el jugador sereno tiene claramente en medio de su bajo tono afectivo es la conciencia de la indiferencia del "azar" que va a decidir sobre él a sus deseos y esperanzas. En este punto está también él en una actitud perfectamente realista. Unicamente cuando le arrastra la pasión del juego de azar pierde esta conciencia y sucumbe a la propia ilusión de poder vencer el "azar". Pero justo entonces ya no es su conducta pura especulación. Considerado subjetivamente, resulta lo que él se finge exactamente igual al hacer trampas. Pues psicológica-

mente no hay más que un pequeño paso desde tal engañarse a sí mismo hasta el engañar al compañero de juego —es decir, hasta el efectivo hacer trampas.

c) Lo ilusorio en el "pre-ser afectado" y el límite de la trascendencia de los actos

Lo que se opone al darse la realidad en los actos prospectivos es la intervención de lo ilusorio. Esperanza y goce anticipado se inclinan a pintar color de rosa, temor y angustia a ver negro; también el presentimiento neutral y la sospecha se inclinan al desvarío. De la simple expectativa y estar dispuesto, de todo mero contar con lo venidero como con algo desconocido, se distinguen estos actos por una íntima labilidad y falta de "realismo". En el esperar como en el temer hay siempre un andar sospechando, pero a la vez también la tendencia a desconocer qué es lo realista de la sospecha, a saber, que justificadamente sólo cuenta con que está en camino algo que se acerca. La esperanza toma el sospechar por una especie de garantía de lo soñado, con lo que sucumbe a la ilusión de los sueños. La angustia está absolutamente fascinada por la mala sospecha espontáneamente generada. También ella sucumbe al espejismo, sólo que con un fatal signo contrario; su sufrir lo irreal que nunca se vuelve efectivo, y su consumirse por ello, puede ser un sufrir muy real.

Aquí es claramente visible el límite de la trascendencia de los actos. Con lo ilusorio resultan estos actos —justo en la medida en que sucumben a ello— rechazados sobre su lado "irrealista" y pierden el valor de la referencia a la realidad.

La ilusión significa en general que se pierde el contacto con el ente en sí. Es en el dominio de los actos emocionales lo mismo que la fantasía es en el dominio de los representativos. La fantasía divaga libremente, sin objeto real; lo mismo hace la ilusión, también ella tiene sólo objetos creados por ella misma, intencionales. Así como lo fantaseado no tiene valor alguno de conocimiento en el reino de la representación, así tampoco tiene lo ilusorio valor alguno de ser.

Esto es algo enteramente distinto de la mera divergencia entre el objeto intencional y el real. Tal divergencia la hay en el error, en la ilusión, en la inadecuación, en la discrepancia entre lo esperado y lo que llega; esto no anula aún la trascendencia del acto, no desata la referencia a la realidad en cuanto tal, tan sólo limita su contenido. En la libre fantasía, por el

contrario, y en la ilusión, está desatada del todo la referencia. Con su intención ya no se sumen estos actos en la corriente de los sucesos reales, sino que se han emancipado de ella. Con su lado objetivo no están ligados a nada, ni por ende experimentan tampoco rectificación alguna por parte de él. Tampoco cuentan ya con lo real y su peso, independencia, indiferencia a la obra de los actos.

Por su parte desarrollan la misma indiferencia al ente en sí como si con ello quedase eliminado éste así como el ser afectado por él. La fantasía logra sin duda con ello sus pretensiones, pudiendo darse perfectamente a jugar a la indiferencia allí donde juega por su propio gusto y no da su juego por un conocimiento. La ilusión no puede hacer lo mismo. Le falta la inocencia en el juego y el saber de su libertad. Con su jugar a la indiferencia a lo real pierde necesariamente el juego en la vida. Su indiferencia es un engañarse a sí misma. No puede dársela efectivamente. La corriente de los sucesos reales pasa tan indiferente por encima de sus espejismos como de sus sueños y temores y la sepulta en su propia nulidad.

d) El espejismo metafísico y la seudoargumentación

Algo especial pasa dentro de este orden de cosas todavía con la angustia. Ésta se halla expuesta al espejismo en mayor medida que la esperanza, el goce anticipado o el temor; es entre los actos prospectivos el más ilusorio y ontológicamente más ambiguo. En la vida se angustia uno la mayoría de las veces sin motivo para un verdadero temor, por ejemplo, si una persona esperada tarda en llegar un poco demasiado, uno se imagina todo lo que puede haber sucedido y se sugiere a sí mismo lo imaginado: la posibilidad más inverosímil toma cuerpo. La angustia es inventiva, desatinada e incorregible en su desatinar. Con tanto como experimenta su propia nulidad, sigue a pesar de ello engañándose a sí misma. Su esencia no es el contar con lo que se acerca efectivamente, aun cuando sea algo meramente indeterminado, sino la íntima perturbación del equilibrio y la compulsión subjetiva a atormentarse a sí mismo.

La angustia no carece, como se dice, de objeto. Pues está dirigida inequívocamente a lo que se acerca; y la indeterminación en que se le presenta lo que se acerca está bien fundada. La "falta de objeto" que se le atribuye es algo distinto, a saber, justo el desviarse del contacto con lo que efectivamente viene —tal cual es capaz de él, digamos, la sobria expectati-

va—, la inclinación a falsear la mirada previsora, así como a generar de una manera puramente subjetiva imágenes y representaciones con las que se suplanta sin trabas lo efectivamente previsible (y quizá también efectivamente temible). Esto es, pues, lo peculiar de la angustia, que en ella queda destruído el contacto efectivo con lo que se acerca del que es perfectamente capaz el hombre. Se ha anulado la trascendencia del acto, la referencia a la realidad.

Es bien sabido que el engaño y el tormento de la angustia se ensancha hasta inabarcables perspectivas metafísicas. Aquí como en la vida destruye el tranquilo contar con lo real. Y éste es el punto en que también la ontología tiene que guardarse del falseamiento que introducen una y otra vez en su círculo de problemas los metafísicos que se atormentan a sí mismos.

Desde antiguo se ha utilizado con toda falta de conciencia, por ejemplo, la angustia de los hombres ante la muerte por fanáticos especulativos. En lugar de ilustrar al ignorante, se lo nutría y hostigaba con las más osadas ideas acerca del más allá. Y sin embargo es palmario que aquí falta todo contacto realista con lo venidero, todo indicio de si la muerte es para el hombre particularmente importante en alguna forma. Como un mero dejar de existir —de ella no sabemos más—, no lo es en ningún caso. Espantosa tiene que ser, naturalmente, para aquel que vive su vida exclusivamente sobre la base de la importancia de la propia persona y entiende por mundo meramente el suyo: el habitual absurdo del concederse importancia a sí mismo se venga del hombre egoísta. Relativamente indiferente resulta la muerte para quien se ve a sí mismo, en una actitud óntica sin falsedad, como un insignificante individuo entre individuos, como una gota en la corriente total de los sucesos del mundo, de la histórica lo mismo que de la cósmica, todavía mayor, y sabe comedirse en su veneración ante lo grandioso. Ésta es la actitud natural del hombre cuando aun no se han roto sus raíces con la vida. El darse importancia con el propio "ser ahí" es ya siempre desarraigo, artificial elevación del yo al rango de existente único, o incluso supersticioso atemorizarse del que ha descarrilado moralmente. Mientras no se trata de la resistencia vital a la disolución, es toda angustia de la muerte la autosugestión de un penar ficticio.

El malabarismo metafísico de la angustia, incrementado por la inmoralidad de un indisciplinado atormentarse a sí mismo, es la fuente inagotable de un extravío sin fin. Causa una im-

presión de pasmo el ver que pensadores serios sucumben a este malabarismo en el desarrollo de teorías filosóficas, haciendo de la angustia el comienzo del conocimiento de sí mismo para llegar al de lo más genuino y propio del hombre.[1]

Justamente la angustia es la peor vía concebible para llegar a lo genuino y propio. Justamente ella sucumbe de raíz a todo engaño —sea de la tradición o del espejismo culpable de sí mismo. El lleno de angustia es por anticipado el incapaz de mirar serenamente la vida y el ente tal cual es. Está predispuesto a incurrir en toda ilusión, y lo mismo en la vida que en la teoría. Es también filosóficamente el enredado, sin salvación posible, en la reflexión, y el que se ha cerrado de raíz el camino de vuelta a la *intentio recta* y a la actitud propia del pensar ontológico.

Capítulo 31

ACTOS EMOCIONALMENTE ESPONTÁNEOS

a) La actividad y la índole de su trascendencia

El hombre no vive sólo en la expectativa de lo venidero, sea al estar preparado para lo importante o al haber menester frívolamente de sensaciones, sea en el temor o en la esperanza. Vive también en un activo prevenir el porvenir. Sus apetitos, voliciones, acciones y operaciones, e incluso ya en germen la íntima actitud, la intención, es un prevenir y predeterminar. Esto es una ley esencial de estos actos.

A la decisión y al activo prevenir del hombre ya no le está abierto lo que ya es como es: así, pues, ni lo pasado que el hombre ha experimentado, ni lo propiamente presente que experimenta en el momento. Ambas cosas tienen ya en sí su plena forma, y no hay poder en el mundo capaz de alterarla. En lo sobrevenido y sucedido ya no puede influir el hombre. Pero sí, dentro de ciertos límites, en lo que aun no ha sobrevenido. Pues él mismo puede insertar su decisión en la cadena de las

[1] Así Martín Heidegger en su conocido análisis de la angustia, y encima con expresa preferencia por la angustia de la muerte. En ello sigue al más desdichado y refinado de todos los atormentadores de sí mismos que conoce la historia, Sören Kierkegaard.

condiciones que lo conforman al acercarse. A su iniciativa está abierto sólo lo por venir.

Ésta es la razón por la cual todos los actos activos (espontáneos) tienen una dirección prospectiva. Tan sólo la tienen de una manera enteramente distinta de la de los actos anticipativos; pues éstos son aún enteramente receptivos, estando bajo el signo del "pre-ser afectado". En el querer y el obrar no hay ningún "pre-ser afectado", ninguna aceptación, ningún pasivo estar abierto. Son más bien el límite del estar "rendido" y la fatalidad; son un poder que el hombre opone de suyo a la propia impotencia. Son, con toda propiedad, el milagro del ser humano: mueven lo que se acerca ya al ir acercándose, desde la lejanía, por decirlo así; y dentro de los límites de la humana previsión y el humano poder, se hacen dueños de ello.

Esta relación es, de hecho, sumamente maravillosa. Lo que es experimentable en la corriente de los sucesos ya no es susceptible de dirección; y lo que en ella es aún susceptible de dirección —y justamente mientras es susceptible de ésta— no es experimentable. Esto es lo que quiere decir la imagen del velo con el que nos está oculto el porvenir. Pero si el velo fuese enteramente impenetrable, se nos amputaría todo vivir en la actitud del prevenir y con ello todo dirigir y obrar; el estar "vendido" al curso del mundo sería total. La estrecha hendidura del velo, la previsión estrechamente limitada del hombre —emparejada con su capacidad de actividad, es decir, de realización de lo propuesto— lo sustrae por lo tanto a la fatalidad.

Como se ve, los actos emocionalmente espontáneos son tan trascendentes como los de experiencia y de expectativa. Pero su trascendencia es de otra índole. No consiste en que se dé lo real, sino en la tendencia a producirlo; pues en ellos no se halla la persona que obra en la situación de afectada, sino a la inversa, algo que cae dentro del círculo de su vida resulta afectado por ella. Si en estos actos sólo se tratase del fin como propuesto en la conciencia, cabría sin duda discutir la trascendencia de los mismos; pero se trata por anticipado de la realización del fin. Pues el querer sólo se dirige a lo asequible, o sea, a aquello para conseguir lo cual ve los medios, pero no a lo soñado, sobre lo cual no tiene poder. En esto se distingue del impotente desear y anhelar. Sin duda puede engañarse acerca de su poder; pero aun en medio del engaño cuenta por naturaleza con la *chance* real de alcanzarlo, y con ello denuncia sin ambigüedad su trascendencia. Anhelar también se pue-

de lo imposible. Pero quererlo, sabiendo su imposibilidad, fuera demencia.

No todo querer pasa a acción, pero sí que todo querer tiene la tendencia a pasar a ella. La tendencia le es esencial, de otra suerte no es querer. En la volición está, pues, siempre ya previamente llevada a cabo la trascendencia real al acto, no aguardando ni siquiera a la realización de lo querido. Y en correspondencia con esto, está siempre ya previamente elegida la esfera real hacia la que avanza lo querido en vista de los medios de posible realización. Y cuanto más determinada y ampliamente se lleva a cabo esta elección, tanto más inequívocamente se destaca, ya en su inicio, de la inmanencia impotente del deseo soñador la trascendencia del acto teleológico.

b) Espontaneidad inmediata y receptividad mediata

La trascendencia de los actos activos es, pues, aún de más peso que la de los receptivos. Es una trascendencia real inmediatamente tangible, una fuerza de dirigir y operar que denuncia el peso de su realidad en el mundo como intervención en éste.

De esta suerte se insertan la voluntad y la acción, así como todos los actos emparentados con ellas, homogéneamente en el orden real de los sucesos, siendo a la vez el saber de esta inserción. En el saber está aquí lo decisivo. Pues la inserción no parte de ellos solos. Todos los actos están, justo de raíz o ya en cuanto tales, dentro del mismo orden real de los sucesos; pues siempre hay ya en ellos una reacción a lo real. Pero en el acto de la voluntad y en la acción se pone de manifiesto tangiblemente el estar inserto para la conciencia misma del acto. El sujeto que actúa no puede figurarse que está ahí sin tomar parte, ni tener un mundo "sobre" el cual actúa. La acción es su participación en él. Y ésta es consciente en forma sumamente actual y carga de responsabilidad la conciencia. Es absolutamente ineliminable.

Y como el mundo real al que se ven referidas la voluntad y la acción es el mismo al que se encuentran referidos también los actos receptivos y el conocer, el ser en sí de este mundo real y único resulta dado una vez más con nuevo peso por medio de la trascendencia real del acto de la voluntad.

Esta manera de darse no es aneja de ninguna suerte, sin embargo, a la actividad sola y en cuanto tal. Es mucho más aneja aún a la receptividad mediata que acompaña a todos los

actos espontáneos y resulta literalmente envuelta por ellos. Todo ser dado tiene justo la forma de la receptividad y —en los actos emocionales— del ser afectado. Cabe, pues, señalar de hecho tres momentos muy diversos entre sí de receptividad concomitante en los actos espontáneos en los que le resulta dado emocionalmente lo real al que quiere y actúa.

En primer lugar, figura aquí esa resistencia de lo real contra la actividad que constituye —como antes se mostró— una forma especial del experimentar. Sobre la base de la señalada trascendencia real de los actos espontáneos puede explotarse ahora más a fondo este fenómeno.

Toda actividad humana avanza dentro de un orden real que tiene ya su firme determinación. En él encuentra sus medios, pero también los límites de lo que le es posible. Sólo puede realizarse en él aquello para lo que en él se ofrecen los medios. No son únicamente el logro y el fracaso lo que decide de lo realizable de los fines humanos; en verdad están ya en el querer mismo calculados los medios y en correspondencia con ellos —y dentro de los límites de lo previsible— elegidos de antemano los fines por su asequibilidad.

Ahí donde el realizar abraza una larga cadena de distintas acciones, se desarrolla en una constante lucha con la variable *chance*. Se mueve en siempre nuevo empezar, proseguir, fracasar, aprender, ensayar y vuelta a empezar. Es un ir hacia adelante en que cada paso tiene que arrancársele luchando a la resistencia de lo real. Lo que en la vida llamamos "trabajo" es esencialmente semejante arrancar luchando, cualquiera que sea la índole del trabajo. No es la ejecución sola lo que constituye el trabajo; tan inherente es a él el peculiar modo de la experiencia que hace posible la ejecución. El hombre "experimenta" siempre, pero también únicamente en el curso del trabajo la cosa en que trabaja. Pero la cosa se le abre en la resistencia que le presenta —en aquello mismo, pues, por lo que parece cerrársele. En la resistencia de la cosa consigue el hombre sentir el peso de las determinaciones de ella. El hombre lucha con las leyes propias de la cosa. Y al experimentarlas así, se las arranca luchando contra ellas y aprende a dominarlas.

Lo que así se experimenta en la resistencia de la cosa no es sólo la dureza de su realidad, sino también la fuerza propia del hombre para hacerse señor de ella. También esta fuerza, aunque esté en el intervenir, comprender y adaptarse, es real, y la experiencia que hace el hombre con ella, experiencia real.

c) El ser afectada retroactivamente la persona en la acción propia

La actividad en el querer y el actuar no está restringida a las cosas en el sentido de objetos reales. Se dirige, además, a las personas. Tampoco el trabajo se ejecuta por mor de las cosas; el interés de las personas se halla en el fondo. Sobre todo, es el actuar en sentido estricto siempre un actuar sobre personas y frente a ellas. El "segundo" y propio objeto real de la acción, del querer, incluso ya de la intención, es la persona ajena. Ésta es inmediatamente afectada en estos actos.

En esto descansa el segundo momento de la manera de darse la realidad en los actos espontáneos. Ante todo parece, sin duda, ser a la inversa. No el que actúa es el afectado, sino aquel sobre quien actúa; el que actúa puede a lo sumo, según parece, experimentar la resistencia de la persona ajena, su defensa, su jaque contrario. Pero no es de esto de lo que se trata aquí: esto pertenece a la vivencia de resistencia. Aun hay, sin embargo, otra forma de experimentar el que actúa la persona ajena como objeto real.

Justo porque el otro es el afectado, experimenta el que actúa en su acción que la acción y la voluntad de la persona afectada irradian retrocediendo —sobre la propia persona, más aún, que tienen el peculiar poder de "alcanzarla", de "marcarla", en cierto sentido de dejar su sello en ella, todo de una manera muy inequívoca y muy sensible. Son los momentos aparentemente imponderables, con sus raíces más allá de lo real, del valor y el contravalor moral, que recaen sobre el que actúa y quedan adheridos a él como suyos— lo mismo si lo reconoce que si lo rechaza, si lo ve que si lo ignora. No se trata aquí del contenido ideal de los valores, sino del cumplimiento o el incumplimiento de la exigencia ideal que mana de ellos en la conducta real del hombre. Por eso tienen en el mundo de lo humanamente efectivo un peso de realidad que puede aumentar hasta hacerse ingente y superar toda la dureza externa de lo real.

Este peso no consiste en la concepción que tiene el hombre de lo que es valioso y contrario al valor. Es algo que está más bien ya en el fondo antes de toda concepción y toda interpretación. Es un fenómeno elemental e imborrable el de que la acción y la voluntad experimentan que les imprime su valor justo lo que hacen en el mundo real con las personas reales —hacer que no estriba únicamente en los sucesos externos (en

el resultado), sino ya en la intención. Pues el hacer tiene ya en la intención del que actúa y quiere su peso por el ser afectadas personas. Este peso recae sobre aquel que así lo ha querido. Impone a éste una carga, lo "marca", es algo que le afecta retroactivamente. El autor no puede escapar en manera alguna a que lo querido recaiga sobre él— sea como culpa o como mérito—; es algo que se lleva a cabo en él sin su cooperación, como maldición o bendición que cae sobre su acto. Pues no existe en su opinión, ni tampoco en el juicio de valor de los prójimos solamente, sino en sí. Es incontenible, un genuino, un real "ser afectado retroactivamente", no menos que el directo ser afectado por lo que le pasa a uno exteriormente.

"Le pasa" justo de hecho al culpable como íntima consecuencia del acto; y el culpable lo "experimenta" íntimamente no de otra suerte que como experimenta externamente las consecuencias visibles de su acto. A esto responde también la forma en que resulta vivido y sentido por él mismo. Sentido resulta, a saber, el ser afectado retroactivamente justo como algo independiente del sentirlo, como algo que irrumpe fatalmente sobre el culpable, sobrecogiéndolo de un modo inexorable: cae sobre él como algo que él tiene que sufrir, que no puede sacudirse de encima, aun cuando le oprima y angustie hasta la médula.

En una fórmula breve, quiere decir lo anterior: esto que irrumpe sobre nosotros, esto por lo que somos afectados retroactivamente en el propio querer y obrar, resulta experimentado por nosotros, en ese mismo ser afectados retroactivamente, como algo eminentemente real.

d) El peso de la realidad de las personas para las personas

Si sólo se tratase aquí de las consecuencias externas de los actos, fuera el ser afectado retroactivamente en el orden moral tan sólo una forma especial del experimentar. Así respondería a la concepción de la ética del resultado. El verdadero peso del *ethos* radica más hondo: en los primeros conatos de la iniciativa, en el querer germinal, en la actitud íntima. Ya la intención en cuanto tal, de la que surgen la hazaña y la fechoría, presenta antes de todo querer determinado la trascendencia del estar dirigida a la persona ajena. Por eso está ya de suyo, en cuanto simple propósito, caracterizada por el valor y el contravalor moral, está ya bajo el ser afectada retroactivamente por lo que puede brotar de ella en el momento de la decisión.

Y esto no puede ser de otra suerte; pues en ella ya como primer inicio de la posible intención está anticipado el ser afectada la persona ajena.

De aquí resulta que en un respecto práctico —y éste es el respecto normal en la vida— el peso del ser de las personas para las personas es un peso sentido como más actual e inmediato que el de las cosas y las relaciones entre éstas. Partiendo de las cosas y de nuestro andar con ellas, y mientras no resultan afectadas a la vez personas, no hay ningún verdadero ser afectada retroactivamente la propia persona. A esto responde el hecho de que ninguna teoría escéptica o idealista ha osado negar a las personas la realidad de la misma manera que a las cosas materiales.

Esta manera de ver tiene en los tiempos modernos ya su historia. Hay teorías que bajo su impresión atribuyen a las personas solas la verdadera realidad, que niegan a las cosas materiales. Con esto se hipostata la diferencia en la manera de darse en una diferencia en el ser —error con el que ya nos hemos tropezado varias veces. Frente a esto hay que afirmar que las personas y sus actos no tienen una "realidad" superior a la de las cosas materiales y las relaciones entre éstas; tan sólo pertenecen a una capa superior de lo real, al tener una plenitud incomparablemente más alta de ser y de estructura, al ser las formaciones de más alto contenido. Por esta causa tienen para nosotros la forma con mucho de más peso de "darse la realidad"; pues la manera de darse no depende de la manera de ser, sino de la importancia práctica. Pero la manera de ser misma es justamente igual, pues personas y cosas están en comunidad y compañía en un mundo y un tiempo reales, y justamente por esta conexión de su ser hacen surgir en *un* plano la plenitud de las situaciones, que están siempre tan condicionadas por las cosas como por las personas.

El fenómeno ontológico fundamental de la realidad en cuanto tal es justamente la unidad de las maneras de ser dentro de la variedad en la altura del ser y en la importancia humana. Pero el fundamento de la diferencia en la manera de darse está en la vinculación emocional inmensamente más rica entre persona y persona. Es la inabarcable plenitud y ponderosidad de los actos emocionalmente trascendentes en los cuales se vive hasta el fin esta vinculación. A las cosas y las relaciones entre ellas no hay partiendo de nosotros ninguna vinculación de igual hondura e intimidad. Por eso le resulta tan fácil el juego al escepticismo cuando refiere solamente a las cosas materiales

la relación de trascendencia negada por él. Éste es justamente su error: procede como si hubiese un mundo real de las cosas materiales que no fuese a la vez el mundo de las personas y de su andar con las cosas en referencia a personas.

e) APARENTE DIVISIÓN DE LA REALIDAD. ERROR DE LA TEORÍA

El escepticismo calla el peso de realidad de las personas; el realismo de las personas lo reconoce, pero calla su imborrable relación con el peso del ser de las cosas materiales. Ambas posiciones son algo a medias, ambas son un contrasentido tan pronto como se tiene a la vista la totalidad de los fenómenos de que se trata. No puede dejarse a las personas la realidad que se niega a las cosas y sucesos materiales. Para ello están sumidas demasiado profundamente las personas en el orden real de los sucesos y afectadas por éstos de todas partes. Si las personas son reales, también es real su ser afectadas. Pero entonces es también real la esfera toda en que se desarrolla su vida y su pugnar por la riqueza, los bienes, el poder, etc. Si las cosas y los sucesos materiales no son reales, tampoco el ser afectado por ellas; pero entonces tampoco las personas afectadas.

La realidad no es un privilegio del ser de determinados entes. No crece con la forma de ser, con la organización, con la altura del valor. O conviene a todo lo que surge y perece en el tiempo, o a nada. No tiene sentido pensar que el hombre es más real que el aire que respira —o a la inversa, que el aire es más real—; pues el respirar mismo sólo puede ser o un proceso real, o un proceso no real. En el primer caso son ambos reales, en el último ambos irreales. La división de la realidad es el error de la teoría.

Más bien hay que hacer este raciocinio: si en el ser afectada retroactivamente la propia persona hay un innegable darse personas extrañas con todo el peso de su ser real, necesariamente se trasporta este peso a la esfera toda en que se desarrolla la vida de las personas, o sea, a las cosas materiales, sucesos, relaciones, situaciones, en suma, al orden cósmico entero del que es un sector la vida de aquéllas.

Ésta es en el fondo una sabiduría muy simple. Así como las cosas materiales están insertas en la actividad humana, así lo está el ser del hombre en los sucesos de las cosas materiales. Una piedra que cae puede matar al hombre, y con el cuerpo mata también el ser espiritual de la persona sustentado por él.

tes de toda reflexión consciente. Es una eminente manera de darse la realidad.

b) LA FORMA PRIMARIA DE DARSE EN LA TOMA DE POSICIÓN

Este lazo no cae sólo secundariamente sobre la vinculación más drástica, sobre el más duro ser afectado por la acción. Preexiste siempre ya como un lazo que yace debajo, y toda realidad que se da drásticamente en la conciencia se destaca ya sobre su fondo de tal suerte que la primaria forma de darse de las personas está ya siempre implícita en ella.

Cómo nos están dadas propiamente las intenciones afectivas ajenas, es sin duda una cosa muy enigmática. El modo óntico del contacto está condicionado por una complicada red de factores. Pero no por ello es el darse mismo dudoso, ni mucho menos. Tampoco es más enigmático que otras formas de darse algo, por ejemplo, la sensible del fenómeno del cuerpo vivo. Y considerada *como* forma misma de darse es perfectamente simple. Como fenómeno existe independientemente de su resolubilidad en factores.

Pero este fenómeno es el de que nos están dadas las personas ante todo en sus intenciones afectivas y no en la manifestación externa de éstas, su gesto, actividad, movimiento, expresión. Estos momentos intervienen también por todas partes, son sin duda factores de la forma de darse; pero no son lo primero que con su peso de realidad entra en la conciencia. La primera conciencia de las personas tiene la forma de la íntima toma de posición; es el "sentirse tocado de determinada manera" por un ser humano, la repulsa sentida, el ser repelido o atraído, el abrirse y cerrarse, la confianza o la desconfianza, el sentimiento de cercanía o de distancia. Estos momentos son los que dominan las llamadas primeras impresiones. Y siguen siendo determinantes en todas las impresiones posteriores, más reflejas y "objetivas". Sin duda que resultan recubiertos por éstas; con frecuencia para daño de la genuina forma de darse la realidad, resultan falseados por normas, conceptos, convenciones conscientes. Pero la más ligera experiencia que suena a ellos los hace recobrar, probando con ello que seguían en el fondo.

Estos momentos de la intención afectiva, primera respuesta a la intención ajena, no son sólo prospectivos en alta medida —diciéndonos lo que hemos de aguardar de los hombres—, son también ya un ser afectado el contenido de la propia persona por el de la ajena en forma muy determinada y actual. Y por

lo tanto hay en ellos una primera forma de darse la realidad anterior a todas las demás. Pero puesto que las personas no pueden pretender una manera propia de ser, sino que comparten la del resto del mundo en el que se hallan, esta forma de darse, lo mismo que la de la acción y la voluntad, se trasfiere a la totalidad del mundo real.

c) El papel de la situación y su forma de darse

En el querer y obrar surge, sin embargo, una tercera forma todavía del objeto real, además de la cosa y la persona. Es la situación del caso, dentro de la cual y sobre la cual se trata de obrar. Toda iniciativa del hombre está condicionada por una situación, pero es a la vez conformadora de situaciones. Está provocada por la situación vital, requerida por ella, digámoslo así, pero a su vez avanza dentro de la situación dándole forma.

Esta relación presenta una nueva forma de darse la realidad. La situación en que obramos no la elegimos a nuestro arbitrio. Allí donde la vemos venir, podemos a lo sumo preformarla o esquivarla dentro de ciertos límites; pero incluso al esquivarla conjuramos la nueva situación, no querida, que en general ni siquiera vemos venir. La situación llega sin que la llamen, sorprendiendo al hombre, que "cae" en ella. Pero una vez que ha caído en ella, queda también preso de ella: no puede "volver atrás" desde ella, pues tendría que hacer que lo sucedido no hubiese sucedido, lo que es ónticamente imposible; tampoco puede esquivarla "haciéndose a un lado", pues también para esto es demasiado tarde una vez que se ha producido la situación. Tiene, pues, que "seguir adelante", según la ley del tiempo, que nunca se detiene; tiene que pasar por ella. Y esto quiere decir que tiene que obrar. Tiene que decidir, sea lo que sea lo que le toque decidir por obra de la índole especial de la situación ya sobrevenida.

El hombre no tiene libertad para querer obrar y decidir o no. De hecho decide siempre de una manera u otra, como quiera que se conduzca. Decide y obra de hecho incluso cuando indeciso, e inactivo, evita el intervenir. De nada le sirve rehuir la acción. La omisión es también acción, y lo que ella hace en el mundo real es de consecuencias de la misma gravedad que el obrar activo; pues los copartícipes de la situación quedan afectados igualmente por la omisión, con lo que la propia persona queda afectada retroactivamente por igual.

Comoquiera que el hombre se coloque, a obrar le fuerza la situación en todas las circunstancias. Pero cómo haya de obrar no se lo prescribe esta última. En esto tiene libertad. El resultado es, pues, este estado de cosas ónticamente peculiar: la situación en que cae es para él a la vez falta de libertad y libertad, compulsión y espacio libre. Es compulsión a decidir en general, pero es libertad en punto a cómo decida.

Si se juntan estos dos momentos —y están una vez más en conexión indisoluble—, se pone claramente de manifiesto lo que hay de paradójico en la esencia de la situación: el hombre está forzado, por obra de la situación en que cae, a decidir libremente. O más brevemente: la situación ya sobrevenida es para él la "compulsión a la libertad".

Esto quiere decir justo que no puede esquivarla ni "haciéndose atrás" ni "haciéndose al lado", sino que sólo puede "ir a través", pero que la manera "como" la atraviese depende de él. Si pudiera dejarse empujar meramente, sin poder en absoluto hacer otra cosa, la compulsión sería total y no le quedaría libertad alguna. Pero así no son las situaciones de la vida. No fuerzan ni a la inactividad, ni a una actividad determinada, pero sí a decidir entre una u otra actividad. Requieren al hombre a decidir, apelando a su libertad. Con lo cual lo fuerzan a ejercitar la libertad.

Justamente, pues, como ente libre "experimenta" el hombre la situación como una compulsión. La experimenta, por lo tanto, como un poder real, e incluso como un poder tal que no lo afecta sólo exteriormente, sino hasta la mayor intimidad, en el núcleo esencial de la personalidad. La compulsión real a la libertad que parte de ella es un nuevo y especial modo de su ser afectado por el mundo real en que vive. Pues este ser afectado cala más hondo que todos los demás. No es un mero pasarle algo a uno lo que aquí le afecta; es el incontenible ser empujado a entrar en el ámbito de la responsabilidad y la culpa. Pues sin el peligro de hacerse culpable no puede tomar una decisión en el conflicto entre los valores. Pero este conflicto lo conjuran las situaciones.

La fatalidad de lo que le pasa a uno es sólo externa, por grave que sea. La de las situaciones —aun cuando son todo lo fluyentes, pasajeras, efímeras, imponderables que se quiera— es interna. Pues afecta el ser moral del hombre. Lo que éste decide y hace bajo la "compulsión a la libertad" recae sobre él. Ahora bien, consiste la vida humana esencialmente en la ininterrumpida cadena de las situaciones que la mantienen en

vilo duraderamente. Y cada una de las situaciones requiere al hombre a la acción, pero a la acción sigue el ser afectado retroactivamente. Es un único y perdurable sufrir la carga de la cadena que no se rompe de los requerimientos a su libertad. En esto experimenta —de una manera una vez aún nueva y más hondamente incisiva— la dureza de lo real. La experimenta con el órgano de su libertad.

Sección III

LA VIDA REAL Y EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD

Capítulo 33

EL ORDEN DE LA VIDA COMO ORDEN ENTE

a) El conjunto de la trascendencia de los actos como modo real de la vida

La serie de los actos emocionalmente trascendentes no está agotada con los tres grupos tratados. Éstos son sólo aquellos que se prestan a que se los aísle aproximadamente y se los analice. Pero el aislamiento oscurece a la vez un lado esencial de ellos, el indisoluble orden de los actos. Una multitud de nuevos actos, difícilmente diferenciables, está en relación con esto; forma un tejido de referencias del hombre al mundo que entran unas en otras —desde las más primitivas hasta las más espirituales—, y que sirviendo de base a la conciencia refleja, lo atraviesa todo, por decirlo así, subterráneamente. La corriente real de la conciencia y la corriente real de los sucesos del mundo se encuentran en ella, y toda manera especial de darse la realidad tiene lugar dentro de su esfera. Siendo apenas apresable en el detalle, es en su efecto total la vida.

El orden objetivo de la vida en sentido amplio, tal cual ha resaltado fragmentariamente en los actos señalados —por decirlo así, en muestras ejemplares—, únicamente en la plenitud de dicho tejido puede agotarse como el dato universal que es. Ahora se trata de su ser en sí real, en la medida en que es apresable como una unidad en un fenómeno total. En medio de su inabarcable multiplicidad es un orden perfectamente unificado: la trascendencia misma de los actos y el ser en sí de aquello a lo que éstos se dirigen. Los actos singulares mismos desaparecen aquí totalmente en la estructura formada por ellos. Pero su trascendencia no desaparece, antes es justamente en el fenómeno total de la estructura tan posible de señalar inmediatamente como en los distintos tipos de actos. Es una trascendencia universal, idéntica en toda la línea de la multiplicidad

de los actos; y esto es lo esencial para el problema de la realidad; pues prueba que el paso de la realidad interna a la externa se da por todos lados. La corriente de la conciencia se inserta en la corriente de los sucesos del mundo y es a la vez la conciencia de esta inserción. Lo es, en su totalidad como en su especificación, sin consideración al entretejimiento de los actos ni a la posibilidad de aislarlos. Pues sólo el peso del ser afectado es diverso; el modo de ser de lo experimentado es el mismo.

No puede tratarse aquí de recorrer esta multiplicidad. Se aspira sólo a completar el cuadro total. Para esto es menester estudiar todavía algunos tipos generales y fundamentales de dicha inserción, que de ninguna manera se resuelven ya en una determinada forma de acto, sino que suponen la estructura entera de los actos. De tal índole es el sentimiento del valor en el vivir algo, el trato con personas, el manejo de cosas, el estar en relaciones sociales, culturales, históricas de convivencia, así como el estar incluído en los órdenes cósmicos.

b) El peso de la realidad en las referencias de los valores

En el hombre difícilmente hay para el hombre algo que no lleve determinado acento de valor o contravalor. No se trata solamente de los valores morales; intervienen valores vitales, valores de felicidad de toda especie, e igualmente valores estéticos y toda la multiplicidad de los valores de bienes espirituales.

Toda conducta humana, toda expresión de afectos, toda reacción es atractiva o repulsiva: se siente "en pro" o se siente "en contra". Aun allí donde permanecen inadvertidos, ahí están dichos acentos, dando a todo su coloración. Todo está acompañado de la íntima "respuesta al valor"; la concepción neutral de lo humano es sólo un caso límite que en su pureza ocurre sólo en la reflexión teórica. En la vida misma con dificultad se da nunca.

La reacción del sentimiento de valor no está en manera alguna ligada a un verdadero ser afectada la propia persona. No acompaña solamente los actos trascendentes de la persona ajena, sino absolutamente todo lo que en ella se pone de manifiesto, su entero "ser así". Cómo alguien anda y se para, coge y habla, se oculta o exhibe, cómo lucha con las dificultades u olvidado de sí mismo se abandona a una impresión —todo sus-

cita alegría, embeleso, tácita aquiescencia o bien repulsión y desvío.

Cosa parecida es válida de la percepción de todos los objetos, cosas materiales, sucesos, relaciones, situaciones. Tan sólo son otros valores los que la determinan. Sin duda que pueden dejarnos indiferentes muchas cosas, pero un límite tajante entre los acentos del valor y el contravalor no lo hay en la vida; el límite se desvanece, vacila —según el propio ser abierto o cerrado. Pero doquiera aparecen los acentos de valor, no están ahí con posterioridad sino a la vez que la percepción de la cosa.

De este general y cabal sentimiento del valor es característico ser un momento plenamente trascendente del acto, o sea, estar dados sus objetos como realmente entes en sí. En él no se trata de los valores en su pura idealidad, sino del darse algo "real" como valioso o contravalioso. Y justamente partiendo de estos acentos de valor tiene lo real experimentado en la vida un peso propio, incluso perentoriedad para nosotros.

Se ve esto muy claramente tan pronto como se elige un ejemplo con un acento más profundo de valor. Soy, por ejemplo, testigo de cómo tratan rudamente a una persona o calumnian a alguien notoriamente inocente. La cosa no me afecta en nada, y sé también que sucede miles de veces sin que yo pueda alterarla. Pero "que" suceda aquí y ahora, ante mis ojos, es dura realidad, me afecta, no me deja tranquilo. El peso de la realidad de la injusticia sucedida, o bien su contravalor como propio de algo real, es lo que constituye lo grave de la impresión.

Si la cosa fuese indiferente al valor, no me tocaría su ser real. Si fuese un caso meramente pensado, sería también la repulsa meramente pensada, no una efectiva —es decir, no real como acto— reacción al valor en mí. Sólo la injusticia realmente sucedida suscita la real lesión del sentimiento. O en general: sólo el ser contrario al valor o el ser valioso algo "real" provoca la respuesta viva y efectiva al valor.

Esto es rigurosamente válido de todas y cada una de las relaciones efectivas al valor, también allí donde sólo se trata de algo agradable o desagradable, provechoso o dañoso, gravoso, favorable, regocijante o lo que quiera que sea. En ninguna parte responde el sentimiento de valor con una intervención efectiva sino a lo real, no a lo inventado o meramente fingido. Nadie se "excitaría" si lo excitante no hubiera sucedido efectivamente. Allí donde el escritor lo deja ver en sus personajes, donde el actor lo representa con naturalidad y verdad a la luz

de las candilejas, falta también la verdadera gravedad de la reacción al valor. Ésta se halla ahí, empieza a sonar, por decirlo así, pero le falta el peso de la realidad.

El sentimiento del valor tiene en la vida misma esta función ontológica de hacer resaltar absolutamente en todo lo real con que nos encontramos los acentos de valor o contravalor, para hacerlos sensibles en todo el peso de su realidad. Donde más sentimos lo irreparablemente real en su dureza es allí donde es tangente al sentimiento del valor. Ni lo indiferente al valor ni lo irreal nos excita. El círculo de lo vivido y lo experimentado está trazado de antemano por la solicitación de respuesta al valor.

Así es como el sentimiento del valor en la vida, si bien en sí es algo muy distinto —sólo es un sentimiento axiológico, no ontológico—, sin embargo cobra mediatamente la significación de un testimonio de peso en favor de la realidad. Y por ser para lo real, por su parte, patentemente indiferente el que y cómo el sentimiento de valor le responda axiológicamente, se trasfiere también esta forma de darse la realidad a todo, incluso a lo real que no suscita respuesta al valor. Es decir, se trasfiere a la esfera entera.

c) La manera práctica de darse el mundo de las cosas materiales

En otra dirección introduce en el orden de la vida el manipular y andar con cosas materiales. Éste constituye en aquél otro lado, igualmente primario, de la manera de darse la realidad.

El hombre "usa" cosas, las utiliza, las valora, las aplica, así como las encuentra, para sus fines. Más aún, las consume, las desgasta. Pero también les da nuevas formas para su uso. Por ser formas suyas entran en su esfera personal, pertenecen a ella, reciben de ella el cuño de lo que son "para él". Todo hombre tiene una esfera semejante de cosas apretadamente en torno suyo. En ella entran ropas, muebles, casa, instrumentos y muchas más.

En estas cosas no le importa por lo pronto nada lo que son en sí, sino exclusivamente lo que son "para él". Tienen en su percepción y en su vida un "ser para él" de una índole peculiar y acentuada. Heidegger ha formado para denotarlo el término "ser a la mano"; este término da muy exactamente en la relación, tan sólo es quizá algo estrecho, porque rigurosamente

sólo se ajusta a un instrumento de trabajo propiamente tal. La expresión ontológica más general para la forma de ser de semejantes cosas de la esfera personal tendría que decir: "su ser ahí para algo que nos interesa".

Si la parte de la persona como del "yo" que usa las cosas, no es el "ser para mí" de los objetos de uso tan sólo algo distinto de su ser en sí, sino también lo primero en el orden del darse, un genuino πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Ónticamente, dentro del orden del mundo, muy bien puede ser por ello lo posterior. Pero sería erróneo pensar que en el ser para mí de "mis cosas" no haya un ser en sí. El ser para mí no descansa meramente en la opinión del yo, no estriba meramente en "mi representación". Es una relación real que está ahí independientemente de mi aprehensión cognoscitiva e indiferente a que yo me haga o no una representación de ella. Bajo el punto de vista gnoseológico es, pues, plenamente de suyo una relación ente en sí en sentido riguroso, aunque secundaria dentro de los grandes órdenes ónticos; es un real ser para mí. Y por consiguiente es también la cosa misma de uso en cuanto tal una cosa plenamente real —no únicamente al prescindir de su ser para mí, sino justo en él y con él.

La prueba es que justo el ser para mí de mi instrumento —es, a saber, aquello que éste es efectivamente para mí, para mi trabajo, para mi vida— únicamente es experimentado por mí en él poco a poco: al aprender el uso (por ejemplo, de la herramienta), en la aplicación o también en el probarlo, practicarlo, descubrir todo lo que puedo hacer con él. Pero este proceso es un proceso en mí, no en el instrumento. Es el proceso de la educación práctica por el trabajo con el instrumento, el desarrollo del yo, la intensificación de la capacidad y habilidad de éste. Sí que se dice que "el instrumento es para mí cada vez más"; pero en verdad se desarrolla uno mismo manejando el instrumento, mientras que él por su parte permanece inalterado. Persiste justamente en su ser para mí, pues en este desarrollo sé muy bien que la anterior estrechez del uso no estaba en él, sino en mí. Al instrumento sólo pasa el proceso cuando altero algo en el instrumento mismo, digamos "mejorándolo". Entonces se altera fundamentalmente su ser real para mí —no sólo "mi" capacidad de acción con él, sino también "su" posibilidad de acción en mi mano.

El análisis del "ser a la mano" de Heidegger es valioso en la medida en que descubre una determinada manera de darse lo real y con ello el mundo, y una forma perfectamente primaria

—aunque no "la" primaria. Su fuerza está en el restringirse a la más estrecha esfera de la vida cotidiana, sin duda como en la vida jamás se encuentra por separado. Errónea es, en cambio, la confusión entre la manera de darse y la manera de ser. La forma de descubrir se carga a la cuenta del ser descubierto como peculiaridad suya; con ello queda este ser referido al yo al que está dado, y el mundo se halla ahí relativizado como "en cada caso, mío".

Dicho de otra manera: se ha desconocido el carácter del ser en sí (la realidad en el "ser a la mano" mismo). El ser en el mundo de aquel para quien lo a la mano es a la mano, no debía tomarse por un ser en el mundo, en el caso, suyo; el "ser ahí" del hombre no debía destacarse como el único real. Pues el "ser a la mano" de las cosas para él está ya sustentado por el "ser ahí" y el "ser así" de éstas en el mundo real. El mundo, pues, en que se encuentra el hombre en virtud de esta relación, no es de antemano el suyo solo.

El "ser a la mano", visto sin prejuicios de interpretación, es más bien una forma muy determinada e imborrable de darse la realidad del mundo como mundo uno y ente en sí. Sin duda que es sólo una forma de este darse entre muchas, pero es una forma fundamental. Lo es porque el "ser a la mano" de las cosas de uso "para mí" se pone de manifiesto como real y como vivido realmente en la vida. Pues es en todo tiempo susceptible de seguir siendo vivido y experimentado. Es la realidad de las cosas vivida y experimentada en el usarlas, siendo en cuanto tal muy sensible en el resultado perseguido con el instrumento y atestiguando en él muy claramente la totalidad del orden real en que únicamente es posible el uso.

Tomada ontológicamente, presenta la relación el siguiente aspecto. Lo "a la mano" sin duda no está "dado" como "ante los ojos"; es decir, dado lo está sólo dentro de la relación del ser para mí real. Pero no se debe sacar de aquí la conclusión de que no "sea" "ante los ojos" en absoluto. Más bien es patente esto otro: "a la mano" sólo puede ser aquello que es primero "ante los ojos". Sólo puede "ser para mí" si "es" en general.

La dependencia óntica es opuesta a la dependencia del darse. El darse del ser en sí depende del darse del ser para mí, pero el ser para mí está condicionado por el ser en sí.

Así resulta mucho más neto aquello a que tiende Heidegger, el ser abierto del mundo por obra del "ser a la mano". El mundo no me está abierto como mero "mundo circundante",

ni mucho menos como el "en cada caso, mío", sino como el único mundo real en el que se localizan todas las personas con sus respectivos círculos de lo a la mano. Pero entonces es el ser abierto del mundo un riguroso darse la realidad.

d) El objeto de la "cura"

Aquí entra también el fenómeno de la "cura", ampliamente dilucidado por Heidegger. En el curar de algo está claramente acuñado el carácter del acto trascendente, y más en especial el de un acto teleológicamente prospectivo. Es un acto estrechamente relacionado con el querer, el tender, el hacer, el obrar, pero no menos también con la expectativa, el temor, la esperanza. Según que se lo tome más o menos ampliamente, abarcará todos estos actos o será una especie de ellos. Tomado con la mayor amplitud, resulta el "curar" una actitud total difusa e indiferenciada del sujeto frente a lo que se acerca en el tiempo, sin un sello de acto más determinado.

La posición central que le da Heidegger sería oriunda de la tendencia a reconstruir una conciencia del ser y del mundo lo más primitiva posible. Discutible resulta sólo si conocemos una conciencia tan primitiva o si la reconstrucción se las ha con algo efectivamente dado. Lo que conocemos es siempre ya una conciencia que tiende, obra, trabaja, padece, espera o teme y que a la vez es siempre ya cognoscente.

Además de esto, hay en el acentuar la sombra de la cura cierta unilateralidad. Ni siquiera para la gris vida cotidiana con su estrechez y pequeñez se puede generalizar esta sombra. Puede ser edificante perseguir a la vida hasta la atmósfera enrarecida, para mostrar luego el milagro del irrumpir de ella a la luz y a la libertad. Pero dignas de fe sólo le parecerán ambas cosas a aquel que, debido a un natural infeliz, trae consigo el sentirse opreso y ve desvalorado de antemano el rudo mundo en que lucha y trabaja. Y nada de esto tiene mucho que ver con la ontología.

Ateniéndose con rigor a un "curar" neutralmente entendido, entra en él la serie entera de los actos trascendentes en la medida en que son prospectivos. Entra ante todo en él lo que puede llamarse simple trabajo, el aportar lo indispensable, el subvenir a las necesidades —y en manera alguna a las propias solas—, el responder de lo que falta, el gestionar negocios, el trabajar por lo ansiado, el activo apercibirse y armarse

para lo inminente, el aceptar la responsabilidad de lo venidero, el ser fiel a lo aceptado, el cumplir la obligación contraída.

Puede prolongarse todo lo que se quiera esta enumeración de especies. Sobre el concepto sumario de "cura" tiene la doble ventaja de la neutralidad en la valoración frente al "mundo" así como de la prospectividad más pura y especificada. Todos estos actos tienen de común unos con otros la inquietud y el estar el hombre en vilo ante lo que se acerca; y éste es justo el contenido "realista" de lo que Heidegger llama el "preserse". Pero la "cura" en sentido estricto es sólo uno de ellos.

Mas lo único esencial, bajo el punto de vista ontológico, que hay en todo ello, es la trascendencia de los actos, es decir, esto de que en ellos esté dado como objetado real aquello mismo que se acerca. Tomados juntamente como un todo, sólo son una única, aunque compleja y diferenciada, forma fundamental de darse la realidad. Lo filosóficamente importante en la cura es justo lo único que es importante para ella misma, su objeto. Y de éste es válido en toda la línea lo mismo que es válido del objeto de todos los actos prospectivos: su manera de ser está dada en ella inequívocamente como un ser en sí con todo el peso de lo real.

CAPÍTULO 34

ESFERAS ESPECIALES DE LA INSERCIÓN EN EL MUNDO REAL

a) EL FENÓMENO REAL DEL "TRABAJO"

Como más central que la cura se destaca entre estos actos el "trabajo". El fenómeno fundamental de éste no es ni económico ni sociológico, sino ontológico.

Como acto trascendente es el trabajo una actividad de determinada índole. Es una operación real con lo real, que trata con las cosas materiales como medios y que es por tanto un emplear y un poner en valor (cf. cap. 31 *b)*. Tiene, por encima de esto, su objetado final, que él efectúa y del que únicamente en la efectuación hace un objetado real. Pero a la vez es siempre trabajo "en algo", vertiéndose, pues, sobre algo que ya está ahí y cuyo "ser así" trasforma. Finalmente, está por medio de él referido siempre su fin también a "alguien" —a per-

sonas "para" las que se ejecuta el trabajo y a las cuales está destinado como fruto el fin del mismo. En este estado de cosas no cambia nada por ser la propia persona aquella para quien se ejecute el trabajo, o una persona ajena, o un grupo de personas.

El trabajo como acto real de la persona está, pues, referido a cuatro diversas clases de lo real. Y en tanto en la conciencia del trabajo hay un saber de esta referencia, entra en él un cuádruple darse la realidad.

De especial peso ontológico es aquí el lado interior del trabajo, pudiera decirse, el lado moral. El trabajo es intervención, despliegue, gasto: la persona interviene, despliega fuerza, gasta su energía. El trabajo quiere ser llevado a cabo, "despachado". No sólo tropieza con la resistencia de la cosa; arranca a esta resistencia lo deseado, se lo impone. Cierto que el hombre hace trabajar para él la fuerza ajena, empleando el poder en sí neutral de la naturaleza. Pero tiene que dirigirlo, incluso que empezar por captarlo para sus fines, y ambas cosas requieren previamente la intervención de la propia fuerza, experiencia e inteligencia. El hombre se gasta en el trabajo; se consume, incluso, en él.

Esto de que el trabajo nunca corra por sí mismo, sino que tenga que ser "ejecutado" por la intervención del hombre, constituye una relación peculiar entre la persona y la cosa. El hombre está obligado a medirse en su trabajo incesantemente con la cosa. Su tendencia se dirige a superar la cosa, a hacerse dueño de ella. El hombre "experimenta", pues, constantemente en su trabajo tanto a sí mismo como la cosa: a sí mismo en la espontaneidad de la energía invertida, la física como la espiritual, y la cosa en su resistencia a esta energía. Ambas cosas están indisolublemente ligadas y ambas son experiencia de la realidad.

Aquí está la clara prueba de que en el trabajo —y en general en el andar con cosas materiales— no experimento el mundo como "el mío". Lo experimento más bien en la dureza de su resistencia, en su propia determinación y en la obstinación de las cosas. Esta propia determinación la experimento como un poder ajeno, frente al cual o fracaso o me impongo. La decisión en este punto no depende de la sola voluntad.

Ontológicamente es de observar aquí, además, la experiencia de la igualdad entre la persona y la cosa en el carácter de realidad. Es una función de la mutualidad de la acción y la resistencia, del medirse dos clases de poder en el mismo plano.

La superioridad de la cosa en peso de realidad es aquí su pasividad e indiferencia, el curso neutral de los sucesos, pero a la vez también la dureza de la determinación que aporta con ella, su fuerza de inercia, por decirlo así. La superioridad de la persona es de otra índole. Está en su espontaneidad, iniciativa, capacidad de adaptación, en su experimentar e inventar, en su fuerza teleológica para vencer con astucia, por decirlo así, la resistencia pasiva.

Pero siempre se enfrenta aquí un poder a otro poder. Y éste es, en el fenómeno real del trabajo, el signo inequívoco de que la esfera de lo real es homogénea de suyo, es decir, de que todo lo efectivo en ella tiene ónticamente la misma posición y constituye por su manera de ser un mundo dotado de unidad.

b) La forma de darse los demás órdenes reales

Paralelo al andar con cosas es el "trato con personas". Ya se lo analizó anteriormente (caps. 31 y 32) sobre la base de los actos espontáneos que lo constituyen esencialmente. Pero hay que completar ahora el análisis, ya que en la vida nunca se trata tan sólo de la conducta relativamente a personas aisladas, sino siempre a la vez de la posición que se toma relativamente a mayores unidades y totalidades. También éstas resultan, en la conducta propia del hombre relativamente a ellas, experimentadas, vividas y conocidas por éste. Con esto entramos en el dominio de los fenómenos del orden social, jurídico, político e histórico de la vida.

Aquella ontología de la "situación" que da el marco para todo querer y obrar se trasporta también a las relaciones mayores. Junto a la situación privada y efímera aparece la situación total de las relaciones de la vida en cada caso, en la que se hallan en común todos y de la que el individuo puede ser afectado, sin duda en diversa medida, pero que sin embargo le abraza sin soltarle —aun cuando él no la penetre con su vista o ni siquiera quizá la sienta como una situación de estructura especial, por haber nacido dentro de ella y no conocer la vida de otra manera.

También la situación total de la vida común es móvil, pero dentro de otras medidas de tiempo. Al individuo que vive sólo en una fase de su movimiento le parece fácilmente estática. Y medida por el *tempo* fugaz de las situaciones personales de la vida tiene de hecho cierta constancia. Su movimiento es el de la historia.

También dentro de la situación total se halla el hombre requerido a ejercer su iniciativa, puesto ante la necesidad de tomar decisiones, aun cuando poco depende aquí de la conducta del individuo. Su decisión es sólo una fracción insignificante de lo que mueve el proceso. Son excepcionales los casos en que se eleva por encima de esto. Pero en principio es el mismo estado de cosas. El hombre "cae" en la situación total, está alojado en ella, abarcado por ella y portado por ella como por una segunda naturaleza; y antes de que se inicie la reflexión la tiene también por algo naturalmente dado, necesario, inconmovible. Lo válido en general le parece valer φύσει.

Pero tampoco la situación social le traza en manera alguna *lo que* ha de hacer o cómo ha de conducirse en el caso dado. Le deja espacio libre para decidirse de una manera u otra. Y por eso mana de ella la misma compulsión a decidir que de la situación privada. El hombre "experimenta" esta compulsión como real, como una compulsión que en su vida le limita, determina, carga de responsabilidades, pero también le protege y sostiene. Y por eso experimenta la vida común misma en su realidad.

Las vigencias de la vida pública son para el individuo una sola e ininterrumpida cadena de tales experiencias. Ya la más estrecha comunidad de interés en que se halle traba su acción en determinada dirección y la estimula en otra. Preforma las oportunidades que se le abren.

Más claro aún resulta esto en la relación jurídica. Todo derecho existente deslinda determinadas facultades y obligaciones del individuo. Dado un determinado derecho vigente (positivo), no puede vivirse de cualquier manera, sino sólo de una determinada. Bajo el derecho antiguo podían tenerse esclavos, bajo el actual no se puede; no se podría impedir al esclavo escapar y ser libre. Bajo el derecho burgués puede tenerse propiedad, bajo el comunista no se podría; no se podría impedir a los convivientes el considerarla y usarla como suya.

El hombre "experimenta" la realidad de la relación jurídica existente de una manera muy perceptible —en los límites de la propia libertad de acción y resolución. Puede quebrantar estos límites, pero no impunemente. El derecho se alza frente a él como un poder real, tratándolo como infractor del orden existente. A lo sumo puede quebrantar éste en secreto, pero teniendo que guardar las apariencias. O puede combatirlo públicamente en su principio; pero entonces se trata de saber si tiene la fuerza suficiente para revolucionar toda la situación

pública de lo existente, la fuerza de convencer a los demás hombres y de arrastrarlos.

El espacio libre que deja la situación total dada se remonta fundamentalmente por encima de ella misma, pero no para cualesquiera iniciativas del individuo, sino sólo para un poder real al nivel de ella. El innovador tiene que poner en movimiento el poder histórico de la viviente conciencia jurídica de la colectividad. Sólo este poder tiene la fuerza de imponerse.

De la misma manera "experimenta" el hombre la situación política en que vive, y aun dentro de ciertos límites el curso de la historia universal. El destino del pueblo y del estado es también siempre destino del individuo. La guerra y la paz, la revolución y la reacción, la inflación y la falta de trabajo, todo le afecta, se adueña de su vida y la determina, y todo ello con independencia de la medida en que él mismo lo conozca, penetre o simplemente se deje, comprensivo, llevar. Tampoco este experimentar es un observar reflexivo, sino un experimentar drástico e incisivo, un experimentar en el propio cuerpo y vida, bienestar, riqueza y familia —un experimentar que es también siempre un padecer y un tener que sufrir, un experimentar que requiere un orientarse siempre de nuevo y un siempre nuevo hacerse dueño de lo que irrumpe y sobreviene.

Y una vez más se muestra el reverso de la situación real. También como situación histórica hace al hombre requerimientos que van mucho más allá de su propio pertenecer a ella. También de ella sale la llamada a la decisión propia que le fuerza a actualizar la libertad y le carga de responsabilidades para con sus convivientes y su posteridad. Por mucho que desaparezca su actividad ante la ingencia de los sucesos histórico-políticos, no carece de consecuencias ni de peso para el conjunto. De la actividad de los individuos se integra la de la masa; e incluso allí donde la masa se limita a seguir al individuo directivo, ya el mero seguirlo requiere decisión e iniciativa.

c) La vida dentro del orden cósmico

Por encima del orden histórico de la vida queda sólo el cósmico, que conduce por las dimensiones externas del espacio y el tiempo hasta la inmensidad.

Este orden "afecta" profundamente al hombre, ya en lo más cercano de todo, pero sin hacerse sentir las más de las veces, porque es lo habitual que no se altera dentro de las me-

didas humanas del tiempo. El darse el día y la noche, el verano y el invierno, es el de lo regular y por ende no llamativo. Únicamente lo singular y sorprendente se destaca sobre el fondo uniforme de semejantes alternativas.

He aquí un límite del darse la realidad, un límite sin duda evanescente, que no puede trazarse como una raya, pero que sin embargo tiene inextirpables raíces en la forma de la situación total de nuestra vida. Justo lo más groseramente, duramente, libremente y supremamente real es en general algo no dado en todo su peso. Y esto no es válido en manera alguna para las solas relaciones macroscópicas; es válido asimismo para los movimientos de los átomos, los procesos vitales de nuestro cuerpo y todo aquello sobre lo cual y en lo cual descansa físicamente nuestra vida.

Ninguna de las relaciones reales de tal índole, por más de cerca que todas nos afecten, se experimenta en el ser afectado. Se las aprehende únicamente más tarde y a través de rodeos, lo que es decir que tan sólo se las "conoce". Y a los fines del conocimiento únicamente es menester de una reflexión especial sobre lo dado. Pues sin duda que en la vida hay siempre lo dado con que se trama, pero que permanece inadvertido. Mas por otra parte es en todo tiempo libre la conciencia para reflexionar sobre los casos de lo que se da latente, y destacarlo sacándolo del encubrimiento en que yace. La conciencia "descubre" entonces en lo más aparentemente comprensible de suyo lo incomprendido. Entonces se le convierte esto en problema. Y por una vía mediata, por el rodeo del problema, puede hacérsele convincentemente sensible también el modo de su propio ser afectada por las relaciones que ahí están.

Mas en ocasiones interviene sobrecogedoramente el orden cósmico, abatiéndolo todo, por decirlo así, en lo que se da de inmediato, con lo que alcanza el ser afectado del hombre un grado de intensidad que deja muy a la zaga todo lo demás experimentado. Terremotos, explosiones volcánicas, inundaciones, lo hacen temblar hasta la médula, sentirse pequeño, dependiente, vendido. El hombre traza tales catástrofes naturales en los anales de su historia como destino o fatalidad y las interpreta supersticiosamente como intervención de los dioses o como castigo de sus culpas.

Ni siquiera el progreso en el conocimiento se descarga fácilmente del horror ante experiencias semejantes. Los poderes naturales, que están siempre ahí sustentándolo todo, advierten de su estar ahí, con su irrumpir por encima de los límites ha-

bituales, incluso al sapiente. Desde antiguo han sido semejantes advertencias para el hombre impulso a intervenir, mucho más que el curso uniforme de los sucesos cotidianos. Pero como la interpretación las ha falseado desde siempre ya en el mismo vivirlas, es menester justamente aquí un amplio rodeo histórico para que la serena reflexión rastree el núcleo real de lo vivido y del inerme ser presa de lo sobrecogedor salga un efectivo hacer presa en esos órdenes.

Capítulo 35

EL CONOCIMIENTO Y LA MANERA EMOCIONAL DE DARSE LA REALIDAD

a) La identidad del mundo y los sectores de lo dado

Echemos una ojeada a la situación. El problema del conocimiento no pudo dar satisfacción a la peculiar necesidad de certeza de la realidad, no se diga, pues, a las de la ontología. La manera más fuerte de darse se presentó en los actos emocionalmente trascendentes, todos los cuales están reunidos a su vez en el fenómeno total del orden de la vida. En las diversas especies del ser afectado, en el ser afectado previa y retroactivamente, en el experimentar resistencia, en el estar forzado a decidir libremente, se ha señalado semejante modo más fuerte de darse el ser real.

Ahora se suscita todavía la cuestión de la medida en que esta manera más fuerte de darse redunde efectivamente en bien del conocimiento, apoyándolo y sustentándolo. Pues concebible sería en todo caso que corriese "oblicuamente" a él e incluso sin entrar en contacto con él; pudiera haber, en efecto, dos especies de realidad, o bien dos mundos reales de diverso contenido, uno el de lo dado en la percepción y otro el de lo dado emocionalmente. En este caso no se seguiría del último nada para el primero, ni el conocimiento ganaría nada con su insertarse en la vida emocional. Pero entonces tampoco podrían lo percibido y lo vivido encabalgar mutuamente los respectivos contenidos, ni siquiera ajustarlos recíprocamente. No podría menos de ser imposible conocer lo vivido o padecido.

Mas no existe de ninguna suerte tal imposibilidad. Lo experimentado y lo vivido es en principio perfectamente cognos-

cible. Tan sólo no necesita forzosamente que se le conozca. Las consecuencias de mis actos, que experimento en la conducta de los hombres, me alcanzan independientemente de que yo las vea como tales o no. Pero allí donde interviene el conocimiento, no anula la experiencia primaria. Lo experimentado y padecido pasa, en la vida y sin solución de continuidad, a ser lo conocido. Toda percepción y todo conocimiento en general está entretejido en el orden de las vivencias. Hay justo sólo *una* realidad, que es la del mundo real y uno en que vivimos y morimos, en que obramos, esperamos, tememos, padecemos, experimentamos y soportamos —pero también el mismo en que conocemos. Es aquel cuyos órdenes nos afectan, oprimen, mueven de tantas maneras; pero también aquel cuyos órdenes son objeto de posible conocimiento.

Sin duda que el contenido del sector del mundo que conocemos no coincide sin más con el sector que experimentamos emocionalmente. Pero tampoco están nunca ambos sectores uno junto al otro sin contacto. Se entrecortan siempre parcialmente, coinciden en todo momento con suficiente amplitud para permitir reconocer sin más en la identidad del mundo en el que se recortan una identidad dada con ellos. Son las mismas personas a quienes percibimos y juzgamos aquellas sobre las cuales también a la vez actuamos y cuyas acciones experimentamos. Las cosas que vemos y tocamos son las mismas con las que también andamos al obrar y de las que experimentamos la resistencia. Los acaecimientos que nos afectan, las consecuencias de la propia actividad que hemos de sufrir, son las mismas que también podemos llegar a comprender. Y las situaciones que requieren nuestras decisiones son las mismas que también podemos contemplar objetivamente y juzgar desde más alta atalaya.

Hay en la filosofía actual una manera de considerar las cosas que exagera mucho la diversidad de los aspectos y sectores. Ya las diferencias entre los dominios de los sentidos bastan para inducir a semejante desgarrarlo todo. La "cosa táctil" y la "cosa visual" no coinciden, el espacio motor y el visual no son idénticos; el "mundo circundante" del niño y del adulto divergen ampliamente. Contrastes de tal índole existen sin duda, y aun pudiera agregárseles el del mundo vivido y el mundo conocido.

Pero en tanto esta manera de considerar las cosas sólo hace constar diferencias, trabaja a medias y resulta metodológicamente superficial. Lo peculiar de semejantes fenómenos de

contraste es justo que están enlazados y firmemente referidos unos a otros de antemano y por encima de todas las diferencias, en virtud precisamente de la identidad de aquello que constituye el objeto de los aspectos, y que la conciencia sabe siempre ya de esta identidad. La conciencia en actitud natural no conoce "cosas visuales" Esto mismo es válido de los "mundos circundantes"; no son en absoluto "mundos", sino sólo aspectos de uno y el mismo mundo, si bien en muy distantes sectores. El niño vive en el mismo mundo real que el adulto; tan sólo le están dados otros lados del mundo y dentro de otro círculo.

Lo mismo es válido fundamentalmente del contraste —por lo demás, de índole muy distinta— entre el mundo conocido y el mundo emocionalmente experimentado. Es ya un abuso de la palabra designar cada uno de los dos como "mundo". Nada en el fenómeno total de la conciencia del mundo indica que sean mundos diversos. Toda diversidad de contenido descansa aquí, antes bien, ya en la identidad del mundo real y uno, que experimentamos de dos maneras, pero que resulta comprendido en todo momento por la conciencia misma como el único.

b) Conclusión inferida de la trascendencia de los actos emocionales

Se puede, pues, muy bien sacar del análisis de los actos emocionalmente trascendentes una conclusión general que redunda en bien del conocimiento. A saber, si vistas las cosas en conjunto, es el mismo mundo real el que aquí como allí constituye el objeto, se trasfiere patentemente el peso de la manera emocional de darse la realidad a los objetos del conocimiento. El experimentar emocionalmente y el conocer objetivamente son y serán siempre radicalmente diversos, pero los objetos de tal experimentar son por lo mismo a la vez objetos de posible conocimiento.

Una vez que se ha visto bien esta relación, no cabe negar fundamentalmente la realidad a los conjuntos de preceptos, por mucho que los recubran la trama de las formas subjetivas de apercibir. Pues es la misma realidad la que nos afecta múltiplemente también el orden de la vida. Por esta causa no se necesita ser, con el realismo ingenuo, de la opinión de que el contenido de lo real (o el "ser así" de esto), esté constituído exactamente como lo muestra la percepción. No se trata aquí

del "ser así" de lo real, sino de su manera general de ser, la realidad en cuanto tal. Toda sobreformación categorial por obra de la forma de apercibir del sujeto se limita justo a ser una superformación del contenido. Queda un núcleo de realidad que no resulta afectado por ella. A él solo se refiere la conclusión sacada. Esto será gnoseológicamente un magro resultado; ontológicamente es lo único fundamental y decisivo.

Pero el peso de esta conclusión únicamente puede medirse cuando se pone en claro que no es que el pensar filosófico la saque tardíamente. Es, antes bien, tan sólo la reconstrucción lógica de una inferencia del todo primaria y fundamental que cruza y domina de raíz nuestra vida entera en el mundo, pero que justo por esta causa sólo resulta supuesta, no advertida en cuanto tal ni aprehendida objetivamente, en la conciencia.

En virtud de esta inferencia se trasfiere en todo momento y sin más el peso de la realidad vivida y experimentada en el ser afectado a lo percibido y de esto aún a los objetos de cualquier conocimiento. Pues desde un principio se halla toda percepción y todo conocimiento superior firmemente ensamblado en el mismo orden de la vida en que experimentamos fatalmente la dureza de lo real. Ninguna de las dos cosas ocurre fuera de este orden.

Tan sólo ulteriormente, y por el camino de la abstracción, se inicia el emanciparse el conocimiento de este orden, o su aislamiento artificial a los fines de una contemplación teorética especial. Son únicamente las teorías filosóficas las que lo llevan a cabo. Pero a éstas les sucede entonces olvidar en el avance de la contemplación la abstracción llevada a cabo y tomar la relación de conocimiento por una relación sustentada sobre sí misma y flotante por decirlo así en el aire.

Sólo que sobre este primer error, en cuanto que tácitamente se hace de él la base de ulteriores consideraciones, se alza el segundo y mucho mayor que se abre paso en los argumentos especiosos del escepticismo y del idealismo gnoseológico. Estos argumentos tienen todos, sin distinción, por supuesto el πρῶτον ψεῦδος, con el que surgen y sucumben.

c) Otras consecuencias

El saber de la relatividad de la percepción y de lo engañosos que son los contenidos de ésta es viejo, entrando ya en una relación muy ingenua con el objeto. El que a pesar de ello se tome en la vida la percepción por un testimonio plenamente

válido de realidad y por la base de toda experiencia, apenas se comprendería si no estuviese la percepción vinculada antes de toda reflexión a una forma fundamental y más fuerte del darse.

La falta de independencia de la percepción, su inserción en el orden de las vivencias emocionales, no es su flaqueza, sino su fuerza, considerada gnoseológicamente. Pues es inserción en el orden real de la vida humana y en las formas fundamentales de experimentar que tiene ésta contenidas en el hacer y padecer. Tras del percibir se halla ya en todo momento el peso de los actos emocionalmente trascendentes y del ser afectado. En este peso tiene su apoyo, en él encuentra una y otra vez, en caso de duda y antes de toda reflexión consciente, su verificación.

Y no de otra suerte que con la percepción es con los grados superiores del conocimiento. Por lo común aparece el conocimiento en la vida como un elevar lo emocionalmente experimentado y vivido a la objetividad, elevar tardío o subsiguiente. Así está nuestro saber de la índole personal de los hombres, de su querer, aspiraciones e intenciones, sustentado por el propio obrar, padecer y sufrir, nuestra previsión de lo venidero por la expectativa, el temor, la esperanza y el estar dispuesto a algo; más aún, hasta el puro afán de saber y la básica actitud filosófica del asombro están estrechamente emparentados con la avidez de novedades y prácticamente no puede separarse con rigor de ésta. Por encima de todo esto hay sin duda una esfera del juicio y de la serena actitud objetiva. En su forma pura la conocemos en la ciencia. Pero a ella tenemos que elevarnos dándonos primero una educación especial a nosotros mismos. E incluso en ella permanece vinculada al orden de la vida toda pretensión de validez real. El conocimiento del mundo, al par que se emancipa de la estrechez de la experiencia inmediata del mundo y se eleva sobre ella, sigue aferrado a ella con sus raíces. Y sólo así puede estar cierto de la realidad de este mundo.

La relación que aquí importa es, pues, la de fundamentación retroactiva del conocimiento en el orden de la vida dentro del cual se halla. El conocimiento tiene sobre los actos emocionalmente trascendentes el privilegio de la objetividad, de la forma dada al contenido y de la sinopsis en principio ilimitada. Pero tiene la desventaja de la menor certeza de la realidad. Por el lado del "ser así" del mundo supera a todo experimentar en el modo del ser afectado, pero por respecto

al "ser ahí" del mundo ha menester que lo complete este modo. Esto no contradice, de ninguna suerte, la relatividad óntica del "ser así" y el "ser ahí"; pues esta relatividad tiene su límite en el "ser ahí" del mundo como un todo. Lo que los actos emocionalmente trascendentes prestan de apoyo al conocimiento es justo la certeza de la realidad dentro del todo del mundo cognoscible. Esta relación por la cual aquellos actos completan el conocimiento es, pues, de antemano una relación tal que redunda en beneficio de la certeza de la realidad que tiene el conocimiento.

d) Los grados de la trascendencia del fenómeno y el conocimiento

Se mostró anteriormente (cap. 24 *c* y *d)* cómo ya el fenómeno del conocimiento trasciende su propio carácter de fenómeno, sin que pueda justificar por sus propios medios esta "trascendencia". Pues los fenómenos pueden ser también fenómenos aparentes. Se siguió, pues, preguntando: ¿en qué diferenciar los fenómenos reales de los fenómenos aparentes? La pregunta equivale a esta otra: ¿cómo diferenciar el fenómeno de la apariencia? No basta para ello saber que en el fenómeno es fenómeno o aparece un ente y en la apariencia no. Pues justo ésta es la cuestión, en qué diferenciar el "fenómeno" de un ente de una vana apariencia. Ni tampoco cabe aquí apelar a criterios residentes en los órdenes más amplios, digamos en la "concordancia" con lo conocido por otras vías; pues justo aquello con lo que debe concordar lo aprehendido está sujeto a la misma cuestión. Es necesario, pues, dirigir la vista hacia otro punto de partida.

Tal punto sólo puede estar en una trascendencia del fenómeno que sea más fuerte que la del acto de conocimiento. El acto mismo ha de tener para ello el carácter de una relación real dada irreprimiblemente o que se imponga en la vida a la conciencia. Éste es el caso de los actos emocionalmente trascendentes. Pues en el modo del ser afectado y sus variedades conduce el contenido especial del fenómeno, ya de suyo y en cuanto tal, imperiosa e inexorablemente hacia algo que no es, ello mismo, fenómeno, sino algo característicamente afenoménico y metafenoménico.

La metafenomenicidad en la forma de darse es el punto saliente y que importa en la relación por la que completa al conocimiento la experiencia emocional. Pues como conocer y

experimentar se refieren al mismo mundo, mientras que el objeto de conocimiento comparece en el conocer mismo con la pretensión de la supraobjetividad, experimenta esta última su confirmación en la metafenomenicidad de lo emocionalmente experimentado. La trascendencia del fenómeno en sí incierta que es propia del conocimiento queda elevada al nivel de la certeza por la trascendencia del fenómeno propia de los actos emocionales, que está fundada más hondamente en el orden real de la vida.

Si ahora se abarca con la mirada la entera multiplicidad de los actos trascendentes, emocionales y no emocionales, puede reconocerse entre ellos una inequívoca gradación de la trascendencia del fenómeno. Abajo del todo se hallan los elementos apriorísticos del conocimiento; el fenómeno de éstos no muestra trascendencia alguna, pues que su "validez objetiva" ha menester de una demostración especial. Arriba del todo estarían los actos emocionalmente receptivos, actos tales como el experimentar, el padecer y afines. En ellos empuja incontenible mente el fenómeno mismo hacia más allá de sí mismo; lo real "es fenómeno" bajo la forma de la perentoriedad, la dureza, la carga e incluso la compulsión. Bajo esta forma no pueden rechazarse escépticamente. La trascendencia del fenómeno es aquí contundente.

Entre estos extremos se ordenan sin violencia todos los restantes actos trascendentes. Pero esta serie de grados no es por tal causa una serie de grados de la trascendencia de los actos. Esta última trascendencia no admite en absoluto más y menos; lo único gradual es la forma de darse en el fenómeno del acto. Y esta gradación es idéntica a la gradación del peso en la forma de darse la realidad. Justo en la medida de este peso sube y baja el momento de la trascendencia del fenómeno.

Puede expresarse lo anterior también de otra manera: el peso de la forma de darse la realidad en un acto es tanto mayor cuanto más inseparablemente está enlazada en el fenómeno mismo del acto la realidad del acto con la realidad de su objeto —digamos el hecho de experimentar con el hecho de lo que se experimenta. En los actos emocionalmente trascendentes es éste el caso en tal medida, que la desvinculación del uno respecto del otro sólo puede lograrse en la abstracción, es decir, abandonando el fenómeno. En el experimentar y padecer propiamente tal resulta sin sentido entender "lo que le pasa a uno" como algo meramente sustentado por el acto y que surge y sucumbe con éste. Entenderlo así es entender mal el fenó-

meno del acto. Y encima es desconocer profundamente lo que hay de grave y serio en la vida humana, es un·juguetear y bromear con lo más esencial.

Capítulo 36

LA POSICIÓN ESPECIAL DEL CONOCIMIENTO

a) Homogeneidad y oposición en el conjunto de los actos

Entre los actos trascendentes ocupa sin duda el conocimiento una posición especial —pero no de manera como si estuviese referido a otro mundo. No se halla fuera del orden de la vida (como las formaciones lógicas), pero sin embargo desempeña "en" él un papel tan determinado y *sui generis*, que se destaca de él enteramente de suyo.

Como acto trascendente está homogéneamente incluído en la serie de los restantes actos trascendentes, ocurriendo apenas en la vida sin ellos y compartiendo la dirección de ellos hacia lo real. Más aún, acompaña a la mayoría de los actos emocionales, acompaña al vivir y experimentar algo, los ilumina e interpreta; es copartícipe del estar a la expectativa, esperar y temer, y le es inherente el elemento de la previsión; interviene en todo darse personas y situaciones, en todo trabajo y toda responsabilidad. Así es al menos en la única conciencia del mundo que conocemos, la nuestra. Qué pase en la de un primitivo sería sólo cosa de reconstrucción. No sabemos sino que dondequiera que un dato emocional de la realidad queda puesto a la luz de la conciencia, está ya en acción el conocimiento. Más aún, el elevar al nivel de la conciencia es justa y esencialmente su obra. Pero esto sería cosa de imposibilidad si él mismo no estuviese de antemano encajado en el orden de la vida.

Si se lo saca de este orden, tomándolo por algo apoyado puramente sobre sí mismo, se lo aísla artificialmente y se hace incomprensible el fenómeno fundamental que hay en él, la aprehensión del ente. Y si se lo pone en oposición de principio al experimentar emocionalmente, se oscurece también su función óntica en la vida. No existe aquí en absoluto ninguna oposición ontológicamente fundamental. La diferencia efectiva entre el conocimiento y el experimentar emocionalmente es más bien una diferencia puramente estructural. Ésta

es bastante importante, pero no tiene la forma de una raya tajante de separación. Lo fundamental bajo el punto de vista óntico es la homogeneidad de la estructura formada por los actos como un todo cerrado y viviente. La comunidad de la trascendencia y la identidad de sentido de su dirección hacia el mundo real y uno es el momento de esta totalidad que todo lo une y por decirlo así funda la unidad de todo.

Como referencia al mundo es el conocimiento una relación secundaria y dependiente de otras formas de la misma referencia. Siempre y dondequiera que interviene brota de la estructura formada por los actos emocionalmente trascendentes —no sin duda como producto de éstos, pero sí como algo requerido por ellos y que los completa. Su autonomía es la de algo dependiente y sustentado. Tiene la forma de aquella independencia que conviene siempre dentro de la totalidad del mundo a la formación de orden superior por respecto a la de orden inferior: tener leyes propias en medio de la dependencia.

La forma en que se destaca de la estructura formada por los actos se caracteriza por la supresión de la emocionalidad en cuanto tal, pero conservando el peso del darse emocional. El ser aprehendido y el ser afectado cede al "aprehender" sin participar, el sujeto se aleja a distancia de su objeto, se libra de la presión de lo actual, y justo por ello se le convierte el mundo que lo presiona en un mundo de objetos.

Pero esta transición no es ningún deslinde riguroso, sino un desplazamiento imperceptible, evanescente. Únicamente visto desde el resultado obtenido, se presenta como una raya de separación. Pues la radicación de la objetividad en las formas de lo emocionalmente dado no queda puesta simultáneamente a la luz del conocimiento. Ha desaparecido en la conciencia plenamente madura de los objetos. Esto le finge al sujeto una libertad del conocimiento que éste no tiene ni en todo ni en parte.

La desaparición del ser afectado no anula, pues, de hecho la vinculación del conocimiento al orden de la vida. Sólo anula el saber de ella. Incluso en la conciencia, donde el conocimiento se propone fines propios, que en cuanto tales dejan efectivamente muy a la zaga lo actual de la vida, subsiste la vinculación retroactiva a los datos primarios; y por encima de esto hay incluso en el avance de la ciencia un proponerse fines que recuerda incesantemente este fondo; pues una y otra vez hay actualidad emocional, exigencias de la situación vital y del interés práctico que hacen tangibles, más aún, que hacen

entrar por primera vez en el campo de lo advertido nuevas regiones de objetos.

b) Manera de darse el "ser así" y el "ser ahí" en la multiplicidad de los actos

Común es, además, a todos los actos trascendentes que la manera de darse el ser en ellos es, lo mismo que en el conocimiento, un darse a la vez el "ser ahí" y el "ser así". Esto queda, sin duda, en segundo término en los actos pasivamente prospectivos, ya que aquí el sujeto sólo cuenta con la *chance* y en forma "realista" sólo está cierto de lo que se acerca en general; pero aun en la *chance* misma cuenta con algo determinado.

De todo punto clara resulta la relación en los tipos fundamentales del darse emocionalmente, en el experimentar, vivir y padecer, y apenas menos en el hacer, el obrar, el querer, en el trato con personas y en la forzosidad de decidirse en una situación dada. Se experimenta y padece siempre justo algo determinado —y no por cierto a manera de mero apéndice, sino esencialmente en cuanto tal. Asimismo se experimenta en el ser afectado retroactivamente una culpa determinada, en el ser presa de la situación la forzosidad de tomar una determinada decisión (y no una cualquiera), en el trabajar con las cosas una resistencia de determinada índole. Todo esto concierne al "ser así" de lo real y de ninguna suerte a su nudo "ser ahí" general sin diferenciación.

Pero esto significa que justo los actos emocionalmente trascendentes no hacen la distinción ontológicamente muy relativa entre el "ser ahí" y el "ser así"; para ellos todavía es lo dado ónticamente simple. Únicamente la reflexión ulterior hace la distinción; ésta resulta introducida secundariamente por el conocimiento. Justamente a ella no le corresponde, pues, aquí como en el conocimiento una distinción primaria de la manera de darse.

Esto está, sin duda, en conexión también con el punto flaco de toda manera de darse emocionalmente, a saber, con la indistinción y vaguedad u oscuridad del contenido, que le es propia en muchas especies de actos. Sin duda que al par que el "ser ahí" de la cosa está dado también el "ser así", y encima de manera absolutamente primaria, pero no está diseñado con firmes contornos en su determinación. Esto no es sólo válido del esperar y temer, lo es también de muchas formas del pa-

decer y vivir algo, e igual del ser afectado retroactivamente en la propia actividad y del experimentar a la persona ajena en su conducta. Así como hay el "oscuro" sentimiento de culpa que siente ya el peso de ésta, pero sin saber aun bien en qué consiste, así hay también la oscura conciencia de la desconfianza ajena o de la ajena repulsa. Asimismo puede "vivirse" de manera muy impresionante una agitada escena callejera sin darse muy clara cuenta de lo que sucede en verdad.

Nuestra vida está llena de semejante manera de darse oscura o confusamente contenidos, estando el hecho mismo (el "ser ahí" o la realidad en cuanto tal) fuera de toda cuestión. No puede decirse que en tales casos no esté dado ningún "ser así", pues éste se siente a una perfectamente; tampoco puede decirse que sea incierto; pues justo lo poco de contenido que está dado no resulta sentido de ninguna suerte como incierto; el "ser así" está en estos actos dado tan sólo "indistintamente" —que es cosa muy diversa de "inciertamente"—, presenta cierta indeterminación y con bastante frecuencia va acompañado también de un saber de esta indeterminación. En este último caso se inicia la tendencia a llegar a la determinación de la cosa.

Pero esta tendencia es siempre ya la iniciación del conocimiento. Pues en esto consiste la peculiar superioridad del conocimiento sobre los actos emocionales de toda especie, en que el conocimiento no da sólo indicaciones acerca de la determinación más precisa de lo que aprehende, sino que penetra el contenido y lo eleva a la forma objetiva de la conciencia que es la de la representación, de la idea o del concepto.

c) La superioridad del conocimiento y el prejuicio intelectualista

Del lado de la aprehensión del "ser así" está, pues, la fuerza del conocimiento, del lado de la manera de darse el "ser ahí" la de los actos emocionalmente trascendentes. El "ser ahí" y el "ser así" están sin duda dados en ambas especies de actos; pero allí está dado el "ser ahí" "inciertamente", aquí el "ser así" "indistintamente". Si los actos están, pues, en lo demás referidos homogéneamente y en conjunto al mismo mundo, podría ser una relación literalmente ideal aquella por la que se completan mutuamente. La posición especial del conocimiento entre los restantes actos trascendentes no hay que buscarla en una heterogeneidad óntica, sino justo sobre la base de su homogeneidad con ellos, es decir, en el carácter complementario

de sus ventajas y desventajas en relación a los actos emocionalmente trascendentes.

Esta relación de mutuo complemento se conoce también en la vida. Platón la describió por primera vez —como un no acabar del todo la αἴσθησις con sus datos y un llamar en auxilio al conocimiento superior. Platón se refiere sólo a la percepción, pero justo el llamar en auxilio conviene aún mucho mejor a las formas emocionales de darse con su oscuridad y confusión, que de hecho traen ya consigo la tendencia a la claridad, la distinción y la determinación. El traer consigo la tendencia es precisamente el apelar al conocimiento.

La gran superioridad de contenido del conocimiento, su capacidad de crítica y de comprobación, que le presta una especie de posición de juez entre los actos de otra especie que también dan, está, gracias a sus amplias consecuencias prácticas, reconocida demasiado generalmente y objetivamente consolidada en la vida misma para que haya menester de prueba. Por el contrario, hay una sobrestimación del conocimiento puro y científico caracterizado por métodos propios. Hay el prejuicio intelectualista muy difundido de que el conocimiento podría por sí solo y apoyándose sólo en sí mismo llevar a cabo cuanto el hombre desea en materia de certeza, con lo que no sólo se desconoce el límite de su contenido, sino también su estar fundado retroactivamente en la manera emocional de darse el "ser ahí" de su mundo de objetos.

Este prejuicio intelectualista surge con cierta forzosidad dondequiera que al tratar el problema del conocimiento se busca la orientación exclusivamente en la ciencia. El peligro que esto significa para la filosofía no está sólo en el error que hay en ello, sino justo en que en ello se mezclan el error y la verdad sin salvación posible. La sobrestimación de la ciencia, principalmente de la exacta, que resulta de ello, es en principio tan absurda como su desestima, que sigue a aquélla como reacción. Aquí como en todas partes en la vida propende el hombre por fuerza de sus afectos a la unilateralidad de los extremos, y resulta difícil seguir por el estricto camino de la síntesis y de la armonía con los fenómenos de ambos lados.

d) La independencia de la ciencia y su alejamiento de las cosas

El gran vuelo de la ciencia exacta en el siglo XIX ha conducido a la independencia de sus métodos e incluso a la imita-

ción de éstos en la filosofía. Se creyó con ello colocar a la filosofía en un terreno "realista". La tendencia surgió en la reacción contra Hegel, que sin duda había manipulado arbitrariamente con estos métodos. Se apeló al procedimiento kantiano de buscar la orientación en el hecho de las ciencias, generalizándolo y llegando al idealismo neokantiano por un lado y al puro positivismo por otro.

Común a estas direcciones es no sólo el eliminar de la filosofía los problemas metafísicos fundamentales, sino también cierto falseamiento de la ciencia positiva misma. Se redujo ésta al "pensar científico" en cuanto tal, a sus métodos y operaciones internas, haciéndola independiente del ser del mundo, dejándola por decirlo así correr por sí sola sus caminos; hasta se la entendió como un pensar puramente cuantitativo, dando por supuesto que justo lo cuantitativo es lo único apresable con exactitud.

Este proceso desemboca en el abandono de todo contenido óntico en la ciencia. Lo cualitativo y más aún lo propiamente sustancial queda fuera de lo aprehendido. Todo se reduce a relaciones, leyes, formas, comprendidas como puestas o introducidas por el pensamiento o incluso engendradas subjetivamente. Esta última concepción tiene a su vez por base el prejuicio de que las relaciones no son nada ente, sino sólo algo pensado; de esta manera no se podía atribuir ser independiente alguno al objeto del conocimiento, que consiste esencialmente en relaciones. Se lo identificó más y más al concepto cuyo contenido va construyéndose en el proceso del conocimiento. Y de acuerdo con esto tuvieron que entenderse sus leyes —es decir, todo lo que resultaba apresable en él en materia de relaciones internas— como relaciones, fórmulas lógicas o juicios. Se hizo marchar a la ciencia en vacío.

El pragmatismo, si bien crecido en otro suelo, se incorpora orgánicamente a esta tendencia. Para él son las formas de aprehensión, así, pues, también las leyes de los objetos científicamente aprehendidos, de antemano algo ficticio que no tiene nada que ver con la constitución efectiva del ente; tienen para él el valor de medios de la conducta práctica adecuados para cualesquiera relaciones, una especie de economía de la conciencia en la orientación que la vida necesita buscar en el mundo. Si ya para los neokantianos era la verdad una concordancia meramente inmanente de los conceptos y juicios, el pragmatismo anula por completo el sentido del ser verdad. En su lugar aparece la adaptación práctica, la nuda utilidad de la ma-

nera de concebir en las relaciones dadas, sin consideración a ningún convenir o no convenir con lo real.

Estas direcciones filosóficas con todas las variedades que han producido forman en el fondo una grande y única liquidación del conocimiento, partiendo de la ciencia —o lo que es lo mismo, del ser, partiendo del campo de objetos de la ciencia—, tendencia que sin duda no podía tocar al sano núcleo de la investigación, pero que sí ha contribuído a determinar sus consecuencias teorético-especulativas. Se percibe ello claramente hoy en la osadía de las consecuencias que ha sacado la física teórica. El concepto mismo de ley natural, antaño fundamento de la determinación exacta, está en trance de disolución. Se habla de leyes de la ciencia y se obra como si se tratase aún de leyes reales de las conexiones naturales. Se relativizan las dimensiones dentro de las cuales tiene lugar toda determinación, se confunde la posibilidad de determinación científica con la determinación del ente y los límites de la una con los de la otra. Hay un alejamiento de lo efectivamente dado en las fórmulas matemáticas y se acaba incluso por invertir el planteamiento de la cuestión. Ya no se pregunta qué fórmulas responden mejor a lo dado, sino qué interpretación de lo dado responde mejor a las fórmulas calculadas. Como si no fuesen los fenómenos que cabe mostrar, sino las fórmulas, el suelo firme sobre el que se levanta lo restante.

e) La crítica de la ciencia y la fenomenología

La reacción contra esta dirección no yerra menos. Tiene sus precursores en los anteriores representantes de la orientación de las ciencias del espíritu, pero sólo se inicia radicalmente en Bergson y los críticos de la ciencia franceses, para cobrar en Alemania una forma más firme por obra de la fenomenología en auge; esta última hay que entenderla aquí ciertamente más en el sentido del conjunto de la escuela que del trabajo metódico.

La crítica de la ciencia parte de la forma de la ciencia vacía de contenido y hundida en lo formulario, y lo comprende así, pero lo tiene erróneamente por la esencia misma de la ciencia. Se deja engañar, pues, por una estrecha y momentánea tendencia histórica de la ciencia. Ya no ve a través del amontonado aparato conceptual, no ve los nexos con la plenitud de lo dado, con lo intuitivamente concreto; sólo ve la abstracción y la construcción. Para ella es la ciencia, por ajena a la

vida y a la intuición, una "teoría" artificial. Añade a la presunta liquidación del ser partiendo de la ciencia la liquidación de la ciencia partiendo de la vida y de la filosofía. El resultado es un retorno a la conciencia "ingenua" del mundo. Pero como en cuanto hombre filosofante no se tiene cosa semejante, no cabe referirse aquí a datos primarios, sino que hay que tratar de reconstruirla, con lo que resulta imposible evitar el recargar teoréticamente la reconstrucción.

El retorno en cuanto tal es de una tendencia que debe valorarse en sentido plenamente positivo. Pero mucho más cuestionable es de antemano el lado negativo, la eliminación de la ciencia con sus numerosos accesos, únicamente por ella descubiertos, a lo dado —una condenación de la ciencia como si fuese enemiga de la verdad, como si su obra fuese taponar las fuentes de la intuición para vivir en el seno de lo construído.

Así es como se cree deber retraerse a los "fenómenos" entendidos "ingenuamente". Pero es característico que sean puros fenómenos de conciencia, puros actos, no fenómenos del mundo ni objetos, aquello en que se cree leer los datos puros y cuya fenomenicidad se subraya todavía especialmente. Sobre esta base se proclama a la "fenomenología" el retorno a la verdad y a la vida.

En esto se hallan implícitas dos consecuencias que pronto se hacen sensibles. En primer término se condena con ello a la filosofía a quedarse en la superficie, rehusándole el ahondar, el descubrir, el inferir, el comprender, el explicar. Los fenómenos en cuanto tales son necesariamente la superficie; entendidos como contenidos son el lado exterior de los objetos vuelto hacia la aprehensión y en que la coloración por la manera subjetivamente condicionada de intuir introduce además elementos que no pertenecen al objeto. La intuición eidética no corresponde directamente, de esta manera, a la esencia del ente, sino por lo pronto exclusivamente a la esencia del "fenómeno" del ente. Y si se permanece radicalmente en éste, se lo corta del ente mismo. La filosofía vuelve a ser sin duda así abigarrada e intuitivamente múltiple; pero con un abigarramiento somero, un puro chapotear en la móvil superficie.

El recurrir a los fenómenos es fecundo y necesario; son las superficies de ataque de todo posible ahondamiento. Y como no se imponen por sí mismos, sino que piden esfuerzo que los señale y describa, es inevitable la previa elaboración del método dirigido a ellos. Pero el quedarse en ellos es la muerte

de todo ulterior ahondamiento, el abandono de los problemas propiamente filosóficos.

A esto se añade una segunda cosa. Se cree en la conciencia ingenua como instancia decisiva de todo lo dado. Pero no se advierte que no se tiene noción alguna de ella. Cada conciencia puede saber inmediatamente sólo de sí misma, no de la ajena, o sea, nada, en absoluto, de una que le sea heterogénea. La conciencia ingenua no filosofa ni reflexiona sobre sí misma, y la conciencia filosofante no es ingenua. Ninguna de las dos abraza, pues, la conciencia ingenua; la primera no, porque no pregunta por ella, y la segunda no, porque está a distancia astronómica de ella y no la conoce. Por lo tanto se reconstruye la conciencia ingenua y se da lo reconstruído por descripción de algo dado inmediatamente. Pero la descripción resulta necesariamente falsa.

Un ejemplo clásico de esto es el análisis que hace Husserl de la percepción pura. De hecho no conocemos en la vida, en absoluto, percepción pura; conocemos la percepción sólo mezclada con otros momentos del conocimiento, sólo dentro del conjunto de complejos mayores y refundida en el interior de éstos; qué aspecto tendría tomada por sí sola, no puede sacarse de ello. En lugar de algo intuído se describe algo presunto. Esto puede pasar. Pero que se tome lo descrito por algo inmediatamente dado es engañarse enormemente a sí mismo. Ahí sigue estando siempre, cada vez con más fuerza, la desdeñada ciencia, que al menos no da por "fenómenos" sus construcciones, ni finge una ingenuidad, pero que en cambio permanece de hecho fiel a la dirección natural de la conciencia hacia la cosa y gracias a ello sigue siendo siempre, en medio de todo su alejamiento del punto de partida, la prolongación en línea recta de la aprehensión efectivamente ingenua del mundo.

Capítulo 37

LA POSICIÓN DE LA CIENCIA

a) Errores y malas inteligencias metódicos

En resumen, allí donde la fenomenología es un método preparatorio da resultados importantes e indispensables; allí donde absorbe la totalidad de la filosofía equivale a renunciar a la

formación científica y a la visión de conjunto, total, o a apelar de nuevo a la sana razón humana —como si ésta no necesitara empezar por aprender a "comprender" de su propia manera—, así, pues, a una especie de filosofar deliberadamente carente de formación. La consecuencia es la fe acrítica en la evidencia y la certeza presuntamente infalible, el abandono de los criterios elaborados en el pugnar de los siglos, la destrucción total de las conquistas de la filosofía y la desaparición del problema del conocimiento que se fué haciendo palpable a lo largo de ellas. La última fase de esta evolución es la vuelta a la imagen del mundo de la "conciencia infeliz" —como la describió por primera vez Hegel y como copiando a éste la dibujó Kierkegaard sin poder evitarlo bajo la presión de sus ideas fijas.

Yerro sobre yerro. La lucha contra el intelectualismo termina en la aniquilación del intelecto y en la arrogancia ininteligente de la ignorancia. En la general desvaloración de todo conocimiento se marra justa y radicalmente aquello por mor de lo cual se emprendió la edificación entera del análisis fenomenológico —incluso de la estricta fenomenología misma: la aprehensión del "ente en cuanto ente".

La gran mala inteligencia de la crítica de la ciencia no reside en los detalles de contenido —en muchos tenía razón—, sino en los principios: en el desconocimiento del hecho de que justo la ciencia se ha dirigido desde siempre al ente en cuanto ente y ha seguido dirigiéndose a él incluso en medio de sus aberraciones. Lo que no es fácil es juzgar de la ciencia como sinopsis que ha llegado a su completo desarrollo y como edificio inabarcable con la vista por obra de la división del trabajo. La ciencia pide un ahondar por todos lados que ya no puede, de hecho, llevar a cabo el individuo. Pero en este punto nunca hubiera debido olvidarse que justo la ciencia positiva guarda una actitud ontológica en todas sus ramificaciones, ni que en el mismo punto hubiese podido la filosofía buscar con razón su orientación en la ciencia. El desconocimiento de su esencia no es obra de ella misma, sino de la apreciación filosófica unilateral de sus resultados tomados por sí solos.

b) Inserción de la ciencia en el orden de la vida

Los daños inveterados sólo pueden remediarse si se logra restablecer la inserción ontológica del conocimiento en general y de la ciencia en especial. La base para ello ha de darla el análisis de los actos emocionalmente trascendentes. Se ha mos-

trado que el conocimiento en general —y por ende fundamentalmente tampoco el científico— no se halla en una dirección opuesta al modo de experimentar propio de estos actos, ni tampoco a las verdaderas formas fundamentales de la conciencia no refleja del mundo, sino que se encaja homogéneamente en éstas, o sea, que no tiene el orden de la vida, tal cual se lo vive y experimenta efectivamente, "en contra" suya, sino siempre "en pro" suyo y por decirlo así guardándole las espaldas.

Puede llamarse esta relación la ley fundamental de la manera de darse la realidad: todos los actos trascendentes, inclusive el conocimiento, inclusive el complejo entretejimiento de éste en el orden vivido de la vida, son inequívocamente homogéneos en medio de toda su diversidad de estructura y funcionamiento; en todos ellos se experimenta fundamentalmente una y la misma realidad —es decir, el "ser ahí" de uno y el mismo mundo real—, si bien de diversa manera y por diversos lados; al par que por el lado subjetivo no sólo es una la conciencia misma que experimenta, sino que ésta sabe y experimenta también la unidad de esta múltiple experiencia, de tal suerte que la peculiaridad de los distintos actos desaparece por completo frente a la unidad de la experiencia total —como experiencia de "un" mundo real común e idéntico en que se halla y vive ella misma.

Esta relación es el terreno en que crece la ciencia. Y este terreno no lo abandona nunca mientras no degenera convirtiéndose en un juego sin objeto con conceptos. Pero cuando degenera deja de ser ciencia.

Puede describirse aún de otra manera la indicada homogeneidad. La experiencia ingenua y el conocimiento científico tienen de común entre sí la actitud básica que consiste en dirigirse al mundo real como objeto total —es decir, la *intentio recta*. De suyo están en actitud ontológica. Traen ya consigo esta actitud como su forma natural de estar en el mundo y de ver el mundo. Y esto significa en cuanto al contenido que ambas comprenden de suyo todo lo que les hace frente en el mundo como ente en sí, más aún, como tal lo sienten, viven, experimentan y... conocen.

Para la filosofía resulta de todo ello el no tener en absoluto necesidad de situarse especialmente en el terreno ontológico; se halla siempre ya en él cuando procede de la vida y de la ciencia sin desplazamiento de la actitud natural. La dirección de la ontología no es una dirección secundaria, tomada únicamente por la teoría; es, como ya se mostró al principio (cap. 4),

la misma que la del conocimiento natural y científico, de la que es la prolongación en línea recta. Pero ahora se ve que el conjunto de esta dirección se remonta aun más atrás, tiene su raíz aun más profundamente en el orden de la vida. Pues ya más acá de todo conocimiento propiamente tal, incluso del natural, es la actitud fundamental de la conciencia justo la misma —que la del experimentar y vivir algo, del temer y esperar, del querer y obrar, es decir, que la de los actos emocionalmente trascendentes. La actitud ontológica es, pues, desde un principio propia de aquellos actos en los que descansa la primera y fundamental manera de darse la realidad en cuanto tal.

Con esto se cierra el círculo de las discusiones dedicadas al problema de la manera de darse la realidad. Han vuelto a su punto de partida. Únicamente con este resultado queda asegurado el suelo para emprender una investigación ontológica de lo real. Sobre este suelo puede entregarse sin peligro el análisis a la especificación categorial del ente. No necesita detenerla el cuidado ante la posibilidad de alejarse de la manera de ser de lo dado.

c) Rectificación de prejuicios de la crítica de la ciencia

Lo demás que puede inferirse en esta dirección sólo concierne ya a exclusivismos y errores sueltos acerca de la esencia de la ciencia y en especial de la exacta.

1. La ciencia exacta está muy lejos de ser un conocimiento puramente cuantitativo. Lo cuantitativo es sólo lo más apresable en el ente real y por ello el medio del apresamiento exacto. Pero limitación a lo cuantitativo ni menos "resolución" de todo lo apresable en cantidad no las hay en ninguna ciencia; siempre se trata de algo distinto que se apresa por medio de las relaciones cuantitativas. Y este algo distinto es el verdadero objeto, que jamás se agota en las formas de apresarlo. Tipos de este objeto son: el cuerpo, las fuerzas, las energías, el proceso real, el suceso, la acción y la pasión. Simplemente para comprender con sentido una fórmula matemática de la mecánica que se mueve en los signos m, t, g, v. . ., es necesario ya saber lo que son masa, duración temporal, aceleración, velocidad. Pero este saber no es un saber de cantidades, sino de las relaciones en las que se mueve una posible cantidad —o en fórmula categorial más exacta, de los sustratos y dimensiones de una posible cantidad. No hay en la ciencia determinaciones cuantitativas que marchen en vacío; las determinaciones cuantitati-

vas lo son siempre de algo distinto y no cuantitativo. En esto tan sólo descansa la gran significación de la matemática dentro de la ciencia exacta. De otra suerte no fuera conciencia de lo real.

2. La ciencia no resuelve su objeto en relaciones más de lo que lo hace en cantidades. Su tendencia no es "relacionalista". Y como toda ley tiene forma de relación, puede decirse también: el contenido de la ciencia no se agota en las leyes. Se trata siempre de leyes de algo real indeterminado; y no las leyes en cuanto tales y por mor de ellas mismas, sino lo real determinado es su objeto. Son, pues, tan sólo determinados lados de lo real los que se agotan en la ley y la relación; exactamente así como en la ley y la relación es sólo un lado determinado el que se agota en cantidad.

3. De otra parte es menester no rebajar por esta causa el valor de la ley y la relación. Éstas se hallan muy lejos de ser algo meramente inventado o introducido (de existir meramente *in mente*). No son el resultado, sino el objeto de la investigación, siendo en cuanto son éste reales ellas mismas. En tanto constituyen el "ser así" general de una determinada especie de lo real, tienen —según la relación fundamental entre el "ser ahí" y el "ser así" expuesta anteriormente— ellas mismas "ser ahí" real "en" lo real. Pero la medida en que se conocen es una cuestión que no altera en nada su ser real.

4. Las leyes sentadas por la ciencia no pueden tomarse sin más —ni por exactas, trasparentes y luminosas que sean— por leyes reales de la naturaleza. Están sujetas al error como todos los demás contenidos del conocimiento, no pudiendo tomarse en rigor nunca sino tan sólo por grados de aproximación a aquéllas que se superan en el progreso del conocimiento. Las leyes reales de la naturaleza —hasta donde las hay— existen "en sí" e imperan en ella independientemente de todo conocerlas. Concebible sería que a pesar de toda la altamente desarrollada ciencia de las leyes no conociésemos bien ninguna de ellas.

5. La ciencia no es lo que de ella repite la crítica, aislamiento, desvinculación, abstracción, ni mucho menos empobrecimiento ni falseamiento de la imagen del mundo. Es justo y de raíz sinopsis, síntesis de la imagen total, intuición de un orden superior con medios bien probados de intuir (θεωρία); es un poderoso enriquecimiento de la concepción del mundo, un descubrimiento de lo hasta entonces oculto, un hacer apresable lo antes inapresable. Y es todo esto aun allí donde

procede con parcialidad. Pues en principio no está ligada a ninguno de sus partidismos, todos los cuales puede superar a su vez con plena libertad.

6. Tan sólo la necesidad de la división del trabajo y de la distribución del objeto total entre los dominios especiales de la investigación impide abarcar con la vista lo singular. La ciencia misma se dirige siempre al todo indiviso, pero las cabezas conspectivas son en todo tiempo sólo pocas. Para abarcar con la vista es menester una eminente fuerza de intuición, una fuerza tal que para ella son sólo medios todos los conceptos y todos los raciocinios. Semejante intuir es infinitamente más rico de contenido que el ingenuo. Pero como es un intuir de gran estilo, es y seguirá siendo un don raro. Para quien no lo tiene son las "leyes" sólo abstracciones; éste no ve la esencia en la forma, no siente la pulsación de lo efectivo en los conceptos acuñados. Ni siquiera los conceptos mismos son para él el vivo concebir.

7. Como la síntesis por medio de la intuición científica es una exigencia que va mucho más allá del término medio de la capacidad humana, también en la ciencia es válida la sentencia de que pocos son los escogidos. Pero como la ciencia ha menester en sus dominios parciales de un trabajo especializado inabarcablemente ramificado, atrae a sí en la medida de su ramificación cada vez más cabezas de las que son capaces de síntesis. Estas cabezas incapaces de síntesis de las que no puede dispensarse, pero que por respecto al todo tienen sólo un saber conceptual y formal, son las que han profanado el sentido de la ciencia y alejado su fábrica, llena de contenido, del orden de la vida. Este estado no es sin duda inevitable en ella misma, antes bien hay en ella un contrapeso para él, la filosofía. Tarea duradera de la filosofía es ser la conciencia de la ciencia y hacer a ésta volver una y otra vez a la sinopsis viviente.

d) Inserción ontológica del conocimiento

La filosofía no siempre ha emprendido esta tarea. Se ha dejado cegar por los éxitos parciales de la ciencia positiva en dominios aislados y extraviar en los mismos partidismos; en la persecución de estas tendencias ha perdido no raramente el contacto con la vida y lo inmediato —lo mismo si esto sucedió en una dirección crítica negativa que en una positiva. Pero con esto no se ha alterado su misión misma, que se abre paso

siempre de nuevo. Su retorno a la actitud ontológica natural en nuestros días es, a pesar de varios rodeos y extravíos en que ha incurrido, en el fondo una innegable forma nueva de reflexión sobre su propia esencia y misión.

No cabe ocultarse que esta reflexión es ontológica, ni que el paso decisivo en ella está en ver la homogeneidad de todos los actos trascendentes y en iniciar la comprensión del lugar del conocimiento dentro de estos últimos. Con frecuencia se ha comprendido que el conocimiento es secundario frente al experimentar emocionalmente; pero justo entonces no se comprendió que el conocimiento tiene a pesar de ello la especial significación y privilegio de ser el resultado de toda experiencia del ser y toda manera de darse el ser aprehendido objetivamente y elevado al nivel de la conciencia. No es ningún azar que los actos emocionalmente trascendentes tengan todos la tendencia a desembocar en el conocimiento, convocándolo, por decirlo así, para quedar a su vez señalados en él como momentos de lo dado. Esto es válido justo también del conocimiento conscientemente metódico, del científico.

Dicho ontológicamente: nuestro estar dentro del mundo real es un estar ligado a él por múltiples hilos de relaciones. En y dentro de este estar ligados experimentamos el mundo, experimentamos también nuestro propio ser como un ser dentro de él. Y ambas cosas suceden porque los hilos de las relaciones son ellos mismos entes en tanto constituyen nuestro real ser dentro de él. El conocimiento —y con él la ciencia y la filosofía— es un tipo de relación. Tiene el mismo ser que los otros; pero es aquella relación en que nos están dados los restantes en su aporte objetivo.

Esto sólo es posible sobre la base de la homogeneidad antes descrita. La manera emocional de darse no podría desembocar en el conocimiento si no fuese el mismo que en éste el carácter de la trascendencia de los actos correspondientes. Entre el contenido del vivir y del conocer no cabe señalar un límite. Ya en las formas del vivir algo hay latente un momento de conocer; y también el conocimiento es una forma del vivir algo —un vivir algo emocionalmente más pálido, pero de un contenido más amplio.

Esta relación desemboca en el orden total del mundo. Nosotros, los sujetos entes, somos en el mundo, y nuestro ser pertenece al ser del mundo. Esta proposición no puede invertirse; no lo admite la trascendencia de los actos nuestros en que experimentamos el mundo. Pero el ser del mundo es un ser

ligado por todas partes consigo mismo: es dentro de un único y grande orden de condicionamiento y dependencia, de una única corriente de sucesos donde es un suceso parcial y condicionado nuestra vida y experiencia. Un ser separado de este orden no podríamos experimentarlo.

Bajo este punto de vista revela ser toda filosofía de la referencia al yo y de la relatividad del mundo una mala inteligencia grosera de los fenómenos del darse. El mundo no es el mundo "de nadie", ni siquiera es "para" el individuo, por limitado y desfigurado que éste lo vea. No puede serlo porque todo "alguien" está ya realmente dentro del mundo uno y ninguna diversidad concierne sino a los límites de su orientación en él. El mundo no es correlato de nada; es antes bien el plano común del ser y el libre espacio para toda posible correlación. "Yo y el mundo" —o incluso "yo y mi mundo"— es ontológicamente tan torcido como "Dios y el mundo". O bien Dios existe y entonces pertenece al conjunto de lo existente, o sea, pertenece al mundo real; o bien no existe; pero entonces tampoco se alza frente al mundo. Lo mismo pasa con el yo.

Es ontológicamente de importancia entender desde luego la categoría "mundo" como la categoría que es: la que lo abarca todo. Una categoría "mundo" torcida es tan desorientadora como una torcida categoría "yo". Una diferencia puede haberla a lo sumo en la manera de darse el yo, no en la manera de ser. Puede decirse con Descartes: un solo ente en sí vive el hombre inmediatamente, a sí mismo, el yo. Esto por lo menos tiene sentido.

Pero tampoco esto es sostenible en vista de los fenómenos. Justo con arreglo a éstos es de la misma inmediatez todo experimentar una realidad externa. Al escepticismo sólo se permanece expuesto mientras se restringe el experimentar al conocer. Pero justo esta restricción se ha revelado arbitraria. No hay conocimiento aislado; el conocimiento sólo ocurre dentro de la estructura formada por los actos trascendentes en los que consiste el orden de la vida. Pero visto desde éstos se halla todo lo real dado al yo propio con la misma inmediatez.

El argumento cartesiano queda despachado porque prueba lo que sin más está contenido ya como parte integrante en la manera homogénea de darse la realidad.

Cuarta Parte

EL PROBLEMA Y EL LUGAR DEL SER IDEAL

Sección I

LA MANERA DE DARSE EL SER MATEMÁTICO

Capítulo 38

APORIAS ONTOLÓGICAS DE LA IDEALIDAD

a) La aporía fundamental y sus consecuencias

Los actos emocionalmente trascendentes tienen sólo lo real por objeto. Una excepción la constituye aquí sin duda el sentimiento del valor; pero concierne sólo a una determinada especie de lo ideal, y justo a aquella el carácter de cuyo ser es más difícilmente apresable y más discutido. La región de sus contenidos tiene, pues, que ponerse por lo pronto aparte. Lo que queda es una forma de darse el ser que resulta referida sólo al conocimiento —y además, como ya se mostró antes, a una forma y fuente especial del conocimiento, la apriorística.

Esto hace de la manera de darse el ser ideal algo de antemano extraordinariamente difícil. Pues justo el conocimiento apriorístico está sujeto a la aporía gnoseológica de cómo pueda darse en él ente alguno; justo él tiene el solo valor de un indicador de un ser posible, no el valor de una manera de darse un ente efectivo —pues dentro del dominio entero del conocimiento real jamás puede verse puramente *a priori* si algo "es" o no "es" efectivamente, sino tan sólo "cómo" esté constituído algo atestiguado ya como real. Y en la atestiguación de la realidad está contenida ya siempre la serie de las maneras aposteriorísticas del darse, inclusive las emocionales.

De aquí resulta sin más la aporía fundamental del ser ideal. Dice ella que de ninguna suerte puede decidirse por anticipado si hay algún ser ideal.

Esta aporía es al par ontológica y gnoseológica. La cuestión es, primero, si aquello que forma el objeto del conocimiento ideal es o no es un ente en sí; y segundo, si el llamado conocimiento ideal —y éste es el de relaciones esenciales de toda especie— es en rigor un verdadero "conocimiento".

Pues en la conciencia de un objeto en cuanto tal conciencia no cabe ver si es o no conocimiento. Puede ser también

mero pensar, imaginar, mera fantasía. Muy bien puede tener rigurosa forma mental e interna rectitud lógica; pero los puntos de partida en que descanse pueden descansar en el error. De esto no está segura la forma lógica con toda su clara trasparencia y posibilidad de comprobación. El juicio y el concepto no dan garantía de su objeto, y la más exacta forma de raciocinio deja abierta la cuestión de la validez objetiva de sus premisas.

O expresado en otra forma: muy bien pudiera ser que aquí hubiese meramente un objeto inmanente, intencional, o sea, no ente en sí; y por consiguiente tampoco un verdadero objeto del conocimiento.

b) El ser ideal y el conocimiento ideal

Se espera obtener del análisis del acto de conocimiento la solución de esta aporía. En este acto no puede menos de mostrarse, así se piensa, si es o no un acto trascendente.

Pero justo esto es lo dificultoso en el caso. Pues la conciencia natural del ser está dirigida exclusivamente a lo real. Lo ideal es para ella, por lo pronto, exclusivamente "irreal". Y en lo negativo de esta manera de destacarse frente al peso del ser de lo real, se pierde la conciencia del ser de lo ideal. En la "irrealidad" de un contenido de la conciencia con forma de objeto no puede verse directamente jamás si tras de él hay o no un ente independiente de la conciencia. Únicamente las relaciones con lo real pueden decidir del punto. Pero en estas relaciones desaparece la independencia del carácter propio del ser ideal.

Las razones de esta situación radican, pues, en la peculiar índole de la experiencia humana. La manera de darse lo real tiene sus raíces en los actos emocionalmente trascendentes. En estos actos es y será inextirpable el ser afectado; hasta la más ingenua conciencia del mundo conocida de nosotros se encuentra ya sumida en la plena e inconmovible convicción de la realidad del mundo dentro del cual hace su experiencia. Aquí es la actitud ontológica la natural, que únicamente puede ser quebrantada más tarde por el escepticismo o una teoría artificial.

Lo inverso pasa con el ser ideal. En pro de éste no habla por lo pronto ningún acto emocionalmente trascendente. La consecuencia es no haber ninguna conciencia natural del ser ideal, sino sólo una que emerge secundariamente, dada en el

conocimiento, y sólo en una forma altamente desarrollada y clara del conocimiento, elevada al nivel de la ciencia.

Por eso también históricamente se descubrió el ser ideal sólo tarde; antes de Platón se hallan sólo confusas huellas de él en la filosofía. Ni al descubrirlo se lo exhibió ya puramente en su esencia; antes bien se empezó por gravarlo con teorías metafísicas y utilizarlo como premisa para sacar conclusiones muy audaces con cuyos términos especulativos finales se lo confundió desde luego. Tan sólo lentamente cristalizó en la historia una conciencia más clara del ser ideal. Las mayores aportaciones a ella las hicieron las teorías medievales de la *essentia* y la disputa de los universales sostenida entre ellas, a pesar de la carga especulativa siempre nueva que acarreaban. Pero ni siquiera en la época kantiana llegó aún el problema a la madurez. Tampoco Kant preguntó por la validez objetiva de lo idealmente apriorístico en el conocimiento, sino sólo por la de lo realmente apriorístico; pues en su deducción trascendental sólo trata de la "realidad" objetiva del objeto del conocimiento, pero no a la vez de una idealidad objetiva paralela. Kant no llegó a ser consciente de que el conocimiento matemático, cuyo carácter sintético-apriorístico reconoció claramente en la Estética trascendental, ha menester también de una deducción de su validez objetiva. Kant no conoce aún, patentemente, este problema.

Ello tiene, además de razones históricas, también una razón ontológica. Del ser ideal no sale ninguna actualidad; nada de la vida pende de él en cuanto tal, o al menos no inmediatamente. No "afecta" al hombre directamente, no le "sobreviene" a la manera de un destino, como le sobrevienen los acontecimientos, no "se acerca" ni amenaza a nadie; pues no es en el tiempo. Más bien domina tácita y ocultamente lo real, así como también la conciencia de lo real; afecta por tanto en rigor también al hombre en su vida, pero sin hacerse notar, por hacerlo, digámoslo así, constantemente. Su manera de existir y de dominar es una manera que no salta a la vista, que ha menester de una actitud especial de la conciencia simplemente para que se la advierta. Por eso no hay ni un vivir ni un padecer el ente ideal, ni un ser afectado propiamente por él. Su existencia es una existencia discreta.

Lo intemporal es, como lo eterno (ἀεὶ ὄν), necesariamente en la vida lo oculto, por muy patente que llegue a ser al conocimiento avanzado. Por eso es este su "callado existir" discutible en medida muy distinta de la existencia real. Desde un

principio se aparta de la "ruidosa" e indiscreta existencia de lo real. Pues así es el hombre: lo que no se impone drásticamente, no le hace presa, se arremolina en torno suyo, le oprime o amenaza, con facilidad no le resulta creíble.

c) Arranque de la manera de darse el ser en el conocimiento matemático

¿Dónde es, entonces, apresable el fenómeno del ser ideal? Donde más notoria y más tempranamente se apresó es en la matemática. Del "ser" de los números sabían los pitagóricos. Y como éstos reconocieron su intemporalidad, lo tuvieron por el único ser puro y perfecto. Platón siguió sus huellas llamando a la geometría una ἐπιστήμη τοῦ ἀεὶ ὄντος. En el platonismo de fines de la antigüedad siguió viviendo esta concepción; Proclo enseñó un "ser (οὐσία) matemático" y más especialmente un "ser geométrico". En la matemática se habla aún hoy de la "existencia matemática" y se anuncia ésta en forma de juicios existenciales. Por ejemplo, "hay entre cada dos números enteros una serie infinita de fraccionarios"; "no hay logaritmo de un número negativo"; "hay sólo una recta entre dos puntos"; "hay cinco cuerpos regulares", etc.

Éstos no son juicios existenciales sólo por la forma lógica, sino también por el contenido. Dicen lo que hay o no hay en la correspondiente esfera. No se trata, pues, del ser lógico del juicio, sino del ser, independiente del juicio, de la formación matemática de la que habla el juicio.

Y como la distinción del "ser ahí" y el "ser así" es ónticamente relativa, no puede menos de mostrarse el mismo sentido del ser también en la forma de juicios de "ser así". Fácil es de ver en los ejemplos más simples: "3^6 es $= 729$"; "a^0 es $= 1$"; "la suma de los ángulos del polígono es $= 2\ (n - 2)$ R"; "π es $= 3{,}14159\ldots$". Con el "es" se mienta en estos juicios que el objeto está constituído así efectivamente, es decir, en sí, o bien que la respectiva constitución es ente.

Pronto surgió la idea de que en tales juicios se trata sólo de algo pensado, o incluso sólo del pensar o de la necesidad del pensar; los logaritmos, por ejemplo, la recta geométricamente rigurosa, 3^0 o a^0 los hay sólo en el pensamiento, absolutamente nada efectivo se mienta con ellos. Pero los juicios mismos no dicen nada de esto. No mientan en absoluto un "yo pienso así" o un "necesito pensar así", antes bien enuncian simplemente un "es así". Enuncian, pues, un ser y no un

pensar. Del pensar no se habla aquí para nada, ni tampoco de un pensar matemático especial que fuera algo distinto del resto del pensar. Toda interpretación que marche en esta dirección se aparta del sentido de la enunciación; añade algo que no ocurre, en absoluto, en los juicios. En semejante interpretación está la raíz de una larga cadena de errores que se han difundido en las teorías del pensamiento matemático. También tiene aquí su punto de partida la teoría kantiana de los "juicios sintéticos *a priori* en la matemática", si bien no hace del pensamiento, sino de la intuición la base de los juicios. Pues la forma de la intuición está concebida como forma del sujeto y no como propiedad del objeto.

d) Objeciones y crítica de las objeciones

Mas se objeta: pero sólo encontramos estos juicios en el pensamiento; no se puede desligar de la enunciación lo que enuncian. Es cosa de la posición lógica. El pensamiento, la enunciación, la posición implican justamente sólo poder ser así y no de cualquier manera.

Más aún, se sigue argumentando: con el triángulo del que se expone matemáticamente algo no se mienta ni el dibujado sobre el que se demuestra (éste es una mera construcción auxiliar de la intuición y encima inadecuada), ni tampoco una cosa que sea un triángulo real, sino el "triángulo en general", *in abstracto*, es decir, como ocurre sólo en el pensamiento geométrico. Se lo mienta, pues, como el objeto intencional de éste. Tampoco se mienta con 3^0 tres cosas que hubiese que multiplicar seis veces, sino en general e *in abstracto* la sexta potencia de 3 tal cual la apresa sólo el pensamiento aritmético.

Pero lo principal, el objeto y su carácter de ser, se pasa por alto en semejante argumentación. Sin duda que sólo en el pensamiento se encuentran los juicios en que se enuncian las relaciones mentadas; pero esto es válido de todos los juicios, incluso de los juicios sobre lo real, por ejemplo, del juicio "el peso atómico de H es $= 1$". Aquí habrá que guardarse de concluir que el hidrógeno con su peso atómico "sea" sólo en el pensamiento. El juicio "pone" sin duda, pero la posición no se mienta a sí misma, sino algo distinto que existe independientemente del poner, pero resulta alcanzado en su contenido por éste. O también: no mienta lo puesto "en cuanto" puesto, sino en cuanto algo existente en sí. Su esencia, en la medida en que es expresión de una relación de conocimiento, consiste

en trascenderse a sí misma y apuntar a un ente en sí. Y a esto responde el que en el contenido del juicio no esté encerrado nada que trate del juicio mismo o de la posición. El juicio es, antes bien, la pura expresión de una relación objetiva, y ésta se halla, ya en la posición misma, distinguida de ésta (de la posición en cuanto tal). Está, pues, mentada desde luego como un ente en sí. Si también "es" efectivamente en sí, no resalta, sin duda, de la posición sola; ésta es otra cuestión; pues la posición, y con ella la mención, puede descansar en un error. El juicio puede ser falso. Pero justo en el caso del error es evidente que el existir en sí una relación del ser era lo propiamente mentado. Pues el error consiste justamente en el no ajustarse lo enunciado al ente. Y donde falta este último pierde la distinción de verdadero y falso su sentido.

Si ahora se incurre en el otro extremo, comprendiendo la relación del ser mentada como una relación real —comprendiendo, pues, el "3" como tres cosas, el triángulo como un triángulo material—, vuelve a entenderse mal el sentido de la enunciación matemática. No sólo le falta entonces la característica universalidad y necesidad, sino también la exactitud y el riguroso ajuste. En serio tampoco saca tal consecuencia nadie que entienda el sentido del juicio matemático. La consecuencia sólo es aparentemente tan fácil porque se está habituado a entender por ente sólo lo real y a confundir por ello el ser con la realidad. Pero esto es justamente lo que enseñan los juicios de la matemática a pesar de todos los hábitos mentales: que hay aún un ser de otra especie y que es erróneo tener las formaciones matemáticas por no entes, es decir, por meras formaciones del pensamiento, por no ser de suyo reales.

De la falta de fundamento de esta última manera de concebir las cosas da testimonio superabundante el hecho de que la naturaleza inorgánica se rige en amplia medida por leyes matemáticas; o que de hecho están las relaciones matemáticas muy lejos de existir meramente en el pensamiento, sino que atraviesan el mundo real y están contenidas en él como sus relaciones fundamentales. De este lado de la cuestión se hablará aún más abajo extensamente. Pues concierne a la relación del ser ideal y el ser real. Y de ésta depende aún un amplio círculo de cuestiones. Por lo pronto basta mantener la distinción de las maneras de ser como dada en la enunciación matemática y mentada por ésta. Pues el determinarla con mayor precisión no es tan difícil cuando se escapa de una buena vez al prejui-

cio de la subjetividad del ser ideal y se comprende por qué y en qué sentido se trata con él de un auténtico ser en sí.

e) El juicio matemático y el objeto matemático

La enunciación está, pues, constituída de tal suerte que se trasciende a sí misma. No se enuncia a sí misma —sería un juicio sobre otro juicio—, sino que enuncia el contenido determinado; y éste se halla ya en la forma de la enunciación caracterizado como ente. En esto consiste el sentido ontológico de la cópula. El "es" es en el juicio sin duda idéntico con la posición, pero la posición misma mienta algo distinto, un ente. No se enuncia que el concepto (el sujeto del juicio) "sea" tal o cual, sino que el objeto "es" tal o cual. En el caso del juicio matemático es la enunciación válida, pues, del objeto matemático.

Esto puede mostrarse sin dificultad en los ejemplos. En el teorema de la suma de los ángulos del polígono no se mienta, sin duda, el polígono dibujado sobre el que se hace la demostración, pero tampoco —y sin duda todavía menos— la idea o el concepto del polígono, sino que se mienta el polígono mismo, en cuanto tal e *in genere*. Un concepto no tiene suma de ángulos ni tampoco ángulos, pues no es ninguna formación espacial. El concepto del polígono no constituye excepción. El teorema de la suma de los ángulos enuncia, pues, lo que enuncia, no del "concepto" del polígono, sino del polígono mismo *in genere*. El concepto que ocupa en el juicio el lugar del sujeto sólo es, por el contrario, la aprehensión mental del polígono *in genere*, o sea, que no coincide con éste. Es sólo su representante en la esfera del pensamiento. La enunciación tiene ciertamente lugar con su ayuda, pero no se refiere a él, sino a la cosa, es decir, al polígono como formación espacial. La enunciación de algo espacial acerca de un concepto sería un contrasentido.

Esto debiera ser en rigor cosa comprensible de suyo. Pero la complicación de los problemas lógicos y el haberse hecho independientes las formaciones lógicas (el concepto y el juicio) ha traído consigo el que se haya consolidado la manera de ver opuesta. En el campo del ser real no es tan peligrosa la confusión del concepto y la cosa; aquí trabaja en contra de ella la poderosa conciencia natural de la realidad. Pero allí donde la cosa es de otra manera de ser, que no se anuncia tan ruidosamente en la conciencia, resulta esta confusión sumamente

tentadora; pues naturalmente simplifica la situación. Ésta es una de las razones principales de que sea tan difícil apresar el ser ideal puramente y en cuanto tal.

Por eso se trata de empezar justo por este punto, para aclarar la situación enmarañada por la tradición. A este fin es el primer paso la distinción entre el concepto y el objeto de la enunciación que se acaba de señalar basándose en el sentido del juicio matemático. Por esta causa es importante sentar con todo rigor y poner por base de lo demás este primer resultado, que en apariencia no dice nada: la magnitud de la suma de los ángulos no se enuncia del concepto del polígono, sino del polígono mismo; ni al hacerlo se mienta el polígono en cuanto pensado, sino en cuanto "es" así en sí y por su propia esencia. Más aún, se sabe asimismo muy bien que ningún pensar, ni de una índole ni de otra, altera en nada este "ser así" del polígono.

Sólo sobre la base de este supuesto tiene algún sentido hablar de la verdad o falsedad de tales juicios. Pues la verdad significa el ajuste de la enunciación a algo que es tal cual es independientemente de ella, y la falsedad la falta de ajuste. Si no hay un ser de la cosa más allá del concepto o bien una relación entre cosas que sea más allá del concepto, tampoco hay nada a lo que puedan ajustarse el concepto y el juicio, y caduca la distinción de verdadero y falso. Pero como justamente en la matemática hay una muy determinada pretensión de verdad, precisamente con ésta se supone de una manera tácita en aquélla el ser de los objetos de los que trata en sus juicios. Y como con sus objetos no puede tratarse sin más de un ser real, tiene que convenirles un ser de otra especie. Este ser de otra especie es el mentado con la expresión "ser ideal".

f) Otros ejemplos y consecuencias

Estas consideraciones siguen exactamente al fenómeno del juicio matemático, del raciocinio, de la operación de contar, demostrar, derivar, en suma, del pensamiento matemático tal cual podemos encontrarlo ante nosotros y analizarlo con toda exactitud. Pero la forma en que al perseguir el fenómeno sale a luz el objeto supuesto como existente en sí es la forma característica de darse el ser ideal. Más tarde cabe sin duda reflexionar también directamente sobre este ser. Pero en un principio es menester el rodeo de la enunciación. Pues justo la enunciación, así como la esfera toda del pensamiento, en la que entra

en juego, oculta el ser ideal. Lo oculta a la vista en una primera mirada —y justo así por su propio estar situada delante, por su propio ser consciente— y precisamente por esto se lo descubre al penetrar más hondo. Pues el penetrar consiste en traspasar con la vista lo situado delante y en llegar a través de esto hasta lo encubierto por el juicio.

La alternativa "o real o meramente pensado" revela ser un error. No es verdad que sólo polígonos que sean cosas reales o polígonos dibujados sean en sí. Hay todavía otro ser en sí, irreal, pero que está muy lejos de ser una mera abstracción. Es el mentado en el juicio geométrico.

Lo mismo es válido del objeto de las igualdades "$a^0 = 1$" o "$3^6 = 729$". Si alguien dijera "$a^0 = 0$" o "$3^6 = 728$", sería muy fácil mostrar que no "es" así, que por tanto el enunciado es falso; y esto quiere decir que no da en aquello que "es" efectivamente a^0 o bien 3^6. En esto se muestra claramente que en el sentido del enunciado está ya supuesto un ser real de las magnitudes a^0 y 3^6 en su esfera, un ser *sui generis*, referido al cual puede ser el enunciado verdadero o falso, pero en cuya existencia no puede influir para nada el ser verdadero o falso el enunciado.

La manera de ser de que se trata aquí tiene patentemente, pues, independencia frente al juicio y la mención, frente al ser conocido y no ser conocido, frente a la cognoscibilidad y la incognoscibilidad. Tiene esta independencia aun cuando el objeto al que la atribuye el juicio no es un objeto real ni tampoco está mentado como real. Pero tal independencia es el sentido preciso de lo que la teoría del conocimiento llama ser en sí: el existir el objeto independientemente del conocerlo, o —como ya se mostró antes en una discusión más general— la supraobjetividad del objeto del conocimiento.

Es a este respecto de importancia fijar con todo rigor este simple sentido del "ser en sí gnoseológico" y no confundirlo por caso con el concepto kantiano de la "cosa en sí" ni con ninguna otra significación metafísicamente sustancializada. Pues sólo en el sentido indicado se ajusta al fenómeno. Pero en este sentido es indisoluble de él: en el pensar, juzgar y conocer matemático mismo está entendido el objeto aprehendido como un objeto que existe independientemente del pensar, juzgar y conocer. Está entendido como un objeto que desde siempre existió y existirá, como un objeto, pues, intemporal, pero nunca como uno que se produzca únicamente en el juicio.

Este carácter del ser en sí es el que comparte el ser ideal

con el real. En él no se diferencian las dos maneras de ser; y ésta es la razón por la cual ontológicamente es necesario coordinarlas y evitar toda precipitada reducción de una a la otra —como se ha intentado frecuentemente. En este sentido cabe afirmar, pues, la existencia de un mismo fenómeno fundamental desde la simple percepción de las cosas materiales hasta el conocimiento matemático. Así como en la percepción visual de las cosas materiales no pensamos que las cosas vistas surgen únicamente en la percepción, sino que ya existían en sí antes y se han limitado a entrar en el campo de la visión sensible, así también pensamos que en el conocimiento matemático se limita el objeto ideal intemporal a entrar en el campo de la visión intelectual, pero no que surja únicamente con ésta. Y por eso tenemos esta visión intelectual por un auténtico conocimiento, aun cuando no concierne a nada real. Pero la distinción de las maneras de ser no radica en el ser en sí gnoseológico, sino en la forma especial de existir.

Capítulo 39

TEORIAS Y CONCEPCIONES

a) El subjetivismo matemático

Hasta tal punto se puede, pues, hablar del ser en sí gnoseológico de los objetos matemáticos, a saber, como un ser en sí mentado y supuesto ya en el pensamiento matemático.

Este mentar y este suponer puede naturalmente ser también erróneo. Efectivamente pudiera ser que el pensar se limitase a "poner" los objetos matemáticos, pero ignorando que los ponía, dejándose engañar, por decirlo así, por la configuración propia y aparente objetividad de las formaciones puestas —y especialmente por su intemporalidad— y entregándose por esta causa a la ilusión de su ser en sí. De esta manera surge, pues, en el conocimiento matemático la misma aporía bien conocida en el conocimiento de lo real por el escepticismo antiguo, pero a la que en este conocimiento se opone el peso de los actos emocionalmente trascendentes y del orden de la vida.

La posición que se toma cuando se da lugar a esta posibilidad es por tanto la de un escepticismo matemático. Éste no significa precisamente que se dude de los juicios matemáticos en cuanto tales, sino tan sólo que se niega el ser de los objetos

matemáticos mentado y presuntamente alcanzado en ellos. Hay en nuestro tiempo dos teorías que desarrollan esta posición: el subjetivismo matemático y el intuitivismo matemático.

El primero afirma: no hay unos primeros datos matemáticos que sean firmes e inquebrantables. La matemática flota libremente con sus posiciones en el reino del pensamiento. Empieza con definiciones y axiomas que sienta con vistas y a los fines de operaciones ulteriores, atribuyendo, pues, un valor condicional a lo definido, y en lo demás consiste puramente en sacar las consecuencias.

Dentro de su campo limitado de trabajo puede el matemático arreglárselas con esta concepción; su supuesto es el de un orden del pensamiento desligado del orden del mundo y existente puramente sobre sí; su ciencia viene a ser una especie de ajedrez de orden superior sujeto a leyes lógicas muy determinadas que presupone y reconoce por normas. Su criterio es solamente el de la concordancia interna, el principio de contradicción. Fuera de estas leyes supuestas descansa todo en una pura posición.

Esto recibe cierta fuerza de convicción de la moderna investigación axiomática. De los axiomas y definiciones depende en su secuencia lógica todo lo demás; pero ni ellos mismos están inconmoviblemente fijos, si se exceptúan los datos primitivos de la intuición —no de la empírica, sino de la aprioristica, aproximadamente en el sentido de la intuición kantiana del espacio. No se los puede demostrar de la misma manera que pueden demostrarse con ellos los distintos teoremas. Hay, pues, fundamentalmente la posibilidad de suprimirlos, removerlos y trocarlos por otros. El famoso ejemplo del axioma 11 de Euclides en el que se iniciaron estas reflexiones es sólo uno entre muchos. Pero la consecuencia es entonces una geometría y aritmética que resulta distinta en porciones esenciales. Tomada en forma puramente lógica, no tiene la geometría clásica de Euclides preferencia alguna sobre otras.

Generalizadas conducen estas reflexiones al puro subjetivismo matemático. Si todo, en efecto, depende de las primeras posiciones y éstas pueden alterarse arbitrariamente, cesa toda referencia de la matemática a una esfera de objetos entes. Tal como ella misma, vista desde tal esfera, forma un sistema accidental, de la misma manera se presenta todo ser matemático especial, visto desde ella, como accidental.

b) EL INTUITIVISMO MATEMÁTICO

En contra de lo anterior admite el intuitivismo matemático al menos la existencia de datos primeros y firmes que se obtienen primeramente en una pura intuición interna y que sirven luego de base para todo lo demás. No es necesario restringir esta base intuitiva a la intuición kantiana del espacio y del tiempo; puede dársele también un alcance más amplio. Pero lo importante es que partiendo de semejante base intuitiva puede erigirse frente a la pluralidad de posibles sistemas de axiomas una "axiomática esencial", que no sólo basta para edificar los teoremas, sino que también es necesaria de suyo.

Aquí se ha acabado sin duda con la arbitrariedad. No se puede empezar con definiciones y axiomas elegidos a gusto; pues la intuición los prescribe determinados; ella misma es una intuición de contenidos determinados, inmutables, y estos contenidos son los únicos que pueden circunscribirse en las proposiciones iniciales. No todo depende, pues, de posiciones. Depende de primeras evidencias. Lo que sean propiamente éstas y en qué radique su firmeza, no es de ninguna suerte fácil de decir. Pues sí se los apresa como contenidos objetivos, pero no como un ente aprehendido. Su objetividad es, pues, meramente intencional.

Si se insiste en esta peculiar situación, se encuentra que aquí sólo responde del dato el acto de intuición que lo da, pero no un objeto que lo dé. Semejante objeto tendría, en efecto, que ser más que un objeto meramente intencional; tendría que ser un objeto ente en sí, y la intuición tendría que referirse a él como a un objeto independiente de ella, con lo que también tendría que sumirse en su esencia para tratar de arrancarle sus rasgos esenciales, existentes en sí. Pero con semejante objeto no cuenta esta especie de intuición matemática. La evidencia se queda en interna, inmanente; su fenómeno es un fenómeno de conciencia; el acto dador al que está adherida no es un acto trascendente, y por eso no es en ella un testimonio del ser.

Con esta teoría se ha ganado, pues, poco contra el subjetivismo. Con el concepto de intuición podría irse mucho más lejos; pues por su propio derecho es la intuición una forma del aprehender (conocer), o que sólo puede ser un acto trascendente, y entonces está necesariamente referida a un objeto ente en sí. Pero justo esto lo pasa por alto esta teoría. En esta "intuición" se desconoce el sentido del acto de aprehensión. Todo

se queda en una relación meramente interna de la conciencia con su contenido. El que se diga intuición por posición es sólo un matiz de la modalidad interna. En el fondo todo se ha reducido a reemplazar un acto inmanente por otro.

c) Consecuencias fatales

Ambas teorías vienen a parar en que las leyes matemáticas son leyes de la conciencia y los objetos matemáticos meros contenidos de ésta; la diferencia entre ellas es sólo una diferencia en la función de la conciencia que se toma por básica. Con la "intuición" hay al menos una cercanía algo mayor al fenómeno fundamental que con el pensar ponente; pero también ella está tomada subjetivísticamente y la consecuencia resulta escabrosa. Pues altera los fenómenos. No hay entonces verdaderas leyes de los números ni del espacio, sino sólo de la intuición; exactamente así como según la teoría de la posición sólo las hay del pensar.

Que la recta sea la más corta sólo significa entonces que es necesario representársela como la más corta; que $a^0 = 1$ significa asimismo una necesidad de la representación intuitiva (digamos en la representación de la serie de las potencias). Pero con arreglo al sentido del enunciado no se habla ni aquí ni allí de una necesidad de la representación, por muy intuitiva que sea —exactamente lo mismo que tampoco se habla de una necesidad del pensar—, sino de la constitución de formaciones objetivas, a saber, una línea y una determinada potencia. De la primera se enuncia una cantidad espacial, de la última una magnitud numérica: dos cosas que no convienen ni a la intuición en cuanto tal, ni al pensar en cuanto tal. Hay sin duda la representación "de la magnitud" y el concepto "de la magnitud", pero ni la representación misma ni el concepto mismo pueden "tener magnitud" —y ni magnitud espacial, ni magnitud aritmética.

Tampoco sirve de nada apelar a la forzosidad de pensar o de intuir de cierto modo en estas leyes. Sin duda que hay una imposibilidad de pensar o de representarse la cosa de otro modo. Pero no es de esta imposibilidad de la que hablan las leyes, sino de otra y más fundamental: de la imposibilidad de que la cosa "sea" de otro modo (de que a^0 no "sea" $= 1$, la recta no "sea" la más corta). El que la conciencia no pueda apresarlas de otro modo, es ya la consecuencia de este su "ser" así y no de otro modo.

En ambas teorías, cualquiera que sea el giro que se les dé, está implícita ya una determinada interpretación del fenómeno fundamental: la trasformación de las leyes, de leyes del objeto en leyes de la conciencia del objeto. Hacer una interpretación es sin duda derecho de la teoría. La cuestión es sólo si es sostenible. En el presente caso puede mostrarse que no da justo en el punto ontológicamente esencial del fenómeno, o sea, que no puede sostenerse filosóficamente.

Mostrar esto es la incumbencia de los próximos capítulos. La demostración tiene sólo externamente la forma de una refutación. En verdad se endereza a una exposición primaria del fenómeno fundamental mismo en tanto está contenido en los supuestos de la ciencia matemática. Las dos teorías aducidas dan sólo para ello el punto de partida polémico. Ambas están articuladas según un mismo esquema, y por eso se hallan en muy estrecha unión a pesar de toda su oposición en detalle. Mas lo común del esquema en ellas contiene el tradicional error básico cuya raíz se trata de descubrir.

d) El error gnoseológico fundamental

Las interpretaciones de esta índole cometen, en efecto, el error de ignorar literalmente el carácter cognoscitivo de la ciencia matemática. Conocer no es lo mismo que pensar o representarse intuitivamente; no es un producir contenidos, ni un mero "tener" contenidos, sino que es por su esencia un "aprehender" algo ente en sí.

La distinción entre tener y aprehender se pierde dondequiera se fija la vista exclusivamente en el lado de las leyes lógicas que hay en la esencia de la ciencia. Pues este lado es indiferente a la aprehensión. Las teorías lógicas de la ciencia producidas en el siglo XIX han fallado por ende de raíz el problema del conocimiento, más aún; casi lo han sumido en el olvido a pesar del incesante hablar del "conocimiento". Al par que el ser en sí del objeto se perdió también el carácter de trascendencia del acto, y el fenómeno del conocimiento quedó reducido a un mero y superficial fenómeno de conciencia. Se concibe bien que no pudiera menos de prestar apoyo a esta concepción justo la metodología de las ciencias matemáticas; pues es en el dominio de éstas donde se oponen serias dificultades a la concepción ontológica del objeto. Con el problema del ser ideal, en suma, no eran capaces de medirse ni de lejos teorías de tal índole.

La fenomenología se opuso sin duda a esta dirección lógica, pero no descubrió el error básico de ella, sino que lo acogió en su propia forma, intuitivamente ampliada, de describir los fenómenos. Con su vago concepto, por decirlo así ontológicamente neutral, del objeto intencional, no ha hecho sino prestar apoyo al antiguo prejuicio. Sin duda le debe la teoría del ser ideal un nuevo empuje, que le dió con la exhibición y el análisis de la esfera de las esencias. Pero no llegó a tener conciencia justo del carácter de ser de las esencias. Antes bien, por obra de la imprecisión en que dejó esta esfera, degeneró ella misma en una teoría metafísica, como se refleja claramente en la vuelta de Husserl al idealismo de coloración neokantiana. Así es como justamente la fenomenología es quien menos ha sabido distinguir entre el "tener" un contenido de conciencia y "aprehender" un objeto ente.

Pero se trata de separar rigurosamente justo estos dos momentos para hacerse dueño de la inveterada maraña de los conceptos. "Tener" se pueden pensamientos, representaciones, intuiciones, opiniones, conceptos, objetos intencionales. El tener es una relación inmanente a la conciencia y no roza a los objetos que son independientes de ésta. "Aprehender", por el contrario, sólo se puede un objeto ente en sí, o sea, un objeto que existe independientemente de la conciencia (así, pues, también del aprehender mismo) y no se agota en su ser objeto para la conciencia. Así es como "aprehende" el conocimiento real los sucesos, personas, cosas y relaciones reales. El "aprehender" es por su esencia misma una relación trascendente, y sus objetos tienen necesariamente un ser en sí supraobjetivo.

Si se traslada esta relación al conocimiento de objetos ideales, y así pues a la materia pura, es necesario sacar la consecuencia de que esta última sólo puede pasar por verdadero conocimiento, y esto es decir por "aprehensión" de algo, si sus objetos tienen también un ser en sí. Para esto no basta que consista en el mero "tener" las formaciones matemáticas, por grande que sea el número de sus leyes inmanentes. Como conocimiento necesita ser un genuino aprehender. Y esto sólo es posible si las formaciones matemáticas —números, relaciones numéricas, figuras, relaciones espaciales, etc.— tienen un ser independiente de la conciencia y del aprehender mismo. Pero entonces no pueden estas formaciones surgir exclusivamente por posición o intuición, sino que tienen también sin ellas y antes de ellas que existir intemporalmente como aquello que son.

c) La contraprueba: matemática sin conocimiento

A esta consecuencia sólo se puede escapar de una manera, negando a la matemática el carácter del conocimiento. Lo que sucede en ella no necesita ser entonces un aprehender, ni tampoco, pues, un acto trascendente. Y entonces tampoco ha menester, ciertamente, de un objeto ente. Pero con esto se retorna a la idea del ajedrez mental.

Esta es de suyo una posibilidad, pero responde poco a la seriedad de la matemática. Si ésta, en efecto, no es conocimiento, tampoco es ciencia, sino un juego de la fantasía de una forma muy exacta. Es lo que el matemático concederá menos que nadie. El matemático pudiera elegir a lo sumo la salida de que la matemática sería una ciencia del pensar o el intuir —por no decir del fantasear. Pero esto no puede mantenerse en serio; ni siquiera cuando se consintiera en restringirla a una determinada especie del pensamiento o de la intuición. Pues es patente que la matemática no trata para nada del pensamiento ni de la intuición, sino de números, magnitudes, figuras y todo lo que se halla relacionado con éstas en el mismo plano del ser. Una ciencia de aquellos actos fuera, por el contrario, psicología.

En el último fondo sabe el matemático muy exactamente de la manera de ser, independiente, de sus objetos. Tan sólo no está habituado a designar sus objetos como "entes" porque cree ingenuamente que el ser se reduce a la realidad. Esto es comprensible; pues el matemático no puede realmente tener el concepto más general del "ser en sí", que es producto únicamente de la filosofía. Contra este concepto no habría de objetar mucho. Pero sin él no es apresable la manera de ser de los objetos matemáticos.

Con una manera de pensar conscientemente subjetivista no armoniza esto. Tal manera impugna el carácter de conocimiento de la matemática —cierto que sin sopesar lo que con ello abandona. Con la concepción intuitivista se concilia mucho mejor; pero aquí se pone muy claramente de manifiesto la íntima inconsecuencia de la teoría. La "intuición" es, desde luego y en efecto, un modo de conocimiento, o sea, un "aprehender", un acto trascendente; con lo cual es de raíz algo distinto de la "posición", siendo sólo la teoría quien desconoce esto. La verdad de la intuición es que no es un acto dador, sino receptivo, y que la instancia dadora que hay detrás de ella hay que buscarla en el objeto. Éste determina la intuición en tanto se

"ofrece" (aparece) a ella, y esto como indiferente al acto mismo de la intuición. Está, pues, supuesto ya como ente en sí. Si no se ofrece semejante objeto, o no ocurre un ente que tenga ya en sí su determinado "ser así", tampoco es el acto una aprehensión intuitiva.

El hecho de que en este punto se impongan una y otra vez errores, tiene su fundamento en la ambigüedad del concepto tradicional de intuición. En él no hay trazado ningún límite entre la intuición aprehensora y la constructora (fantaseante). Para el mero fenómeno de conciencia de la intuición —es decir, de la de orden superior— tampoco es necesario; pues en ambos casos es la misma la plasticidad concreta del contenido de conciencia, y justo esta plasticidad es lo que se entiende —en oposición a la abstracción de los conceptos— por intuitividad. Si, pues, se mantuviera rigurosamente este sentido neutral de "intuición", no habría nada que objetar en contra; pero en esta neutralidad tampoco sería el concepto de intuición propio para servir de fundamento a la matemática. Pues así resulta ambiguo el origen de los primeros datos. La teoría reemplaza, pues, tácitamente el concepto estricto de la "intuición aprehensora", tomando de hecho en consideración la relación de conocimiento junto con su trascendencia, pero sin darse cuenta de que la toma, y procediendo por ende en adelante como si no hubiese dado en absoluto por supuesto un objeto ente en sí.

Por cualquier lado que se considere la situación, una matemática que no sea un conocimiento es y será un concepto torcido y que no responde al sentido de la ciencia. Sin duda no sería una empresa imposible, pero sí una empresa que no diría nada; no diría nada, en efecto, porque resultaría sin objeto. Para comprender filosóficamente su proceder efectivo, es necesario, pues, empezar por el otro extremo, es decir, hay que tratar de comprender primero la manera de ser de su campo de objetos. Mas tal proceder viene a parar en la determinación precisa del ser ideal.

Capítulo 40

EL CONOCIMIENTO IDEAL Y LA VALIDEZ OBJETIVA

a) Aprioridad inmanente y aprioridad trascendente

Esta determinación no hay, ciertamente, que figurársela demasiado fácil. Es inmediato apelar aquí a la conocida unidad

intersubjetiva de las proposiciones matemáticas, es decir, al acuerdo de los distintos sujetos en aquello que ven con evidencia. Si se restringe este acuerdo por el lado de los sujetos a los límites de lo accesible al individuo, y por el lado del objeto a los contenidos que están suficientemente claros para la ciencia de suerte que pueda pretenderse su validez universal, el correspondiente fenómeno es justo. La cuestión es sólo si es suficiente para hacer tangible el carácter de ser de los objetos matemáticos.

Pero aquí se tropieza con un límite de la argumentación. Puede hacérsele evidente un estado de cosas matemático cualquiera a todo el que tiene el nivel de conocimiento (la capacidad y educación matemática) necesario para aprehenderlo: si es que lo apresa, lo encontrará "tal y no otro". En esto consiste el muy celebrado acuerdo de los sujetos en sus evidencias matemáticas; y como se trata de un conocimiento *a priori*, puede designarse este fenómeno más exactamente como la "universalidad intersubjetiva de lo apriorístico". Como significa meramente un acuerdo entre sujetos que deja aún en el aire el ajustarse a la cosa, es, a pesar de la pluralidad de los sujetos que abarca, meramente inmanente o subjetivo, y lo *a priori* en que se apoya es una mera "aprioridad inmanente" en la que sigue siendo cuestión la "validez subjetiva", es decir, el verdadero valor de conocimiento.

De esta aprioridad inmanente cabe, pues, mostrar que dondequiera que tiene efectivo carácter de conocimiento descansa ya en una común relación de los sujetos con la cosa ente, es decir, en una "aprioridad trascendente" o en una aprioridad que tiene ya validez objetiva. El acuerdo intersubjetivo es ya una consecuencia de la identidad del objeto, que justo por esta causa es evidentemente el mismo para todos, porque tiene en sí su determinado "ser así" y éste sólo puede ser visto tal cual es, y no tal cual no es, por todo aquel que llega simplemente a verlo.

Ahora bien, si se quiere entender estas consideraciones como un argumento en favor del ser en sí del objeto, se comete un círculo lógico. El supuesto de ellas era justamente el de que la aprioridad inmanente tiene ya carácter de conocimiento, y esto quiere decir precisamente que su objeto es ente en sí. Se ha supuesto, pues, exactamente aquello que debía probarse. Pues lo peculiar de lo apriorístico en la conciencia es no ser de suerte alguna necesariamente "conocimiento" apriorístico; ni siquiera es posible ver jamás directamente en él en cuanto tal

si es o no conocimiento. Hay también contenidos de conciencia que no proceden de la experiencia, o sea que son *a priori*, pero que sin embargo no son conocimientos, sino libre invención, construcción, ficción, o también erróneos supuestos, prejuicios, infundadas opiniones. Lo que en la vida llamamos un "prejuicio" es algo perfectamente apriorístico, como lo dice del todo inequívocamente el nombre; pero el prejuicio no tiene carácter de conocimiento, faltándole la "validez objetiva". Por eso es la primera incumbencia de toda tendencia hacia el conocimiento librarse de prejuicios.

El neokantismo es culpable de haber hecho caer en olvido los dos filos y el carácter problemático de lo apriorístico, o de que la aprioridad pueda pasar *eo ipso* por conocimiento. Kant, por el contrario, sabía aún de la dificultad que hay en la pretensión de ser conocimiento que tiene lo apriorístico. De aquí su prolijo esfuerzo por probar la justificación de esta pretensión para una determinada selección, muy estrechamente circunscrita, de momentos apriorísticos primeros y fundamentales. Juzgar, se puede *a priori* de todo lo posible, pero no todo lo juzgado *a priori* es verdadero (tiene validez objetiva). Los juicios en cuanto tales son todos indiferentes a la verdad y falsedad; en ellos en cuanto tales no puede verse si son o no expresión de una visión de la cosa (un conocimiento). La demostración de la "validez objetiva" forma, pues, también en Kant la incumbencia capital de la "crítica". Y no consiste en nada sino en señalar la condición fundamental bajo la cual pueden los "juicios sintéticos *a priori*" pasar por una visión del contenido esencial de la cosa. Como, por otra parte, consiste el negocio negativo de la "crítica" en mostrar que ciertos juicios apriorísticos de la metafísica pretenden sin razón validez y valor de conocimiento.

b) La aprioridad ideal y la necesidad

Lo que es válido del juicio, es mucho más válido de la representación, de la opinión, del parecer. Todos ellos contienen momentos apriorísticos y éstos son lo cuestionable de ellos. Las opiniones sobre un asunto que se forman por una vaga analogía, son en alta medida apriorísticas; la generalización que hay implícita en la analogía nunca puede quedar cubierta por la experiencia, a la que por tanto se anticipa. Se tiene de antemano la imagen del asunto, antes de poder apoyarla los datos. De aquí la tendencia a acreditar las opiniones ulterior-

mente con la experiencia. La anticipación empieza siempre por tener el carácter del prejuicio.

La consecuencia que hay que sacar de aquí dice como sigue: la aprioridad inmanente, por muy subjetivamente universal que sea, nunca es, sin más, "aprioridad ideal". Su universalidad siempre puede ser la de un prejuicio. Si ha de tener el valor de conocimiento, la aprioridad ideal ha de ser aprioridad trascendente. Es decir, ha de ser evidencia de la esencia de un ente. Sólo que el ente que ella trae a esta evidencia es un ente ideal.

Pero ¿en qué conocer si todo un dominio de contenidos de lo apriorístico como el matemático tiene una aprioridad meramente inmanente o una auténtica aprioridad ideal —es decir, una aprioridad trascendente, aprehensora del ser? Tanto en uno como en otro caso falta la prueba empírica. Si prejuicios y opiniones artificiales pueden ser tan universales como una genuina evidencia ¿qué es lo que garantiza verdaderamente que la matemática sea genuino conocimiento del ser? Partiendo de ella misma no puede, patentemente, decidirse esto. Pues ni de su contenido, ni de la manera de darse éste puede sacarse aquí un criterio.

Aquí se ofrece como un segundo momento junto a la universalidad intersubjetiva la necesidad. Se ha considerado siempre ésta como una nota de la aprioridad. Pero la forma en que se hace sensible a la conciencia empieza por ser también meramente subjetiva; pues se la experimenta como una especie de forzosidad mental o más en general de forzosidad de la intuición y la representación. Es imposible representarse la recta de otro modo que como la más corta entre dos puntos; imposible pensar a^0 de otro modo que $= 1$, en lo cual se tiene ante la vista la serie entera de las potencias entre las cuales la nula tiene el mismo valor numérico 1 para todo a.

El pensamiento o bien la intuición "experimenta", pues, aquí un poder del que no es señor. La conciencia "experimenta", por decirlo así, la dureza y la inflexibilidad de la cosa con la que se las ha. Esta experiencia no es sin duda tan drástica como la de lo real. Pero no es de suerte alguna menos dura. Si es que se eleva al nivel de una aprehensión de formaciones puramente matemáticas —a lo cual no se ve ciertamente forzada por la vida— tropieza en ellas con la misma firme determinación, a la que no puede regatear nada. La discreción del objeto ideal no significa, pues, flojedad de contornos. Éstos forman un ser así absolutamente inconmovible; y la conciencia

que reflexiona sobre ellos los experimenta en su plena inmutabilidad. También está plenamente convencida de esta última. Sabe que no es libre para poner $a^0 = 0$ o representarse la recta como "más larga"; sabe que con esto no alcanzaría ni la esencia de a^0, ni la de la recta.

La forzosidad que mana aquí del objeto para la convicción de la conciencia misma, es perfectamente comparable a la que mana de lo real. Cabe comprobarla dirigiendo al ignorante por medio de preguntas hacia la cosa hasta hacérsela encontrar a él mismo. Es lo que probó ya el famoso experimento platónico con el "mozo matemático". El pensamiento matemático no inventa; es evidencia de la cosa y sólo puede, pues, "encontrar" y al encontrar convencerse —de lo que "es", pero no de lo que no es.

c) La necesidad del pensamiento y la necesidad del ser

En esta relación descansa la necesidad del pensamiento matemático. Si se cede, pues, a ésta sin reflexionar, se encuentra que señala, ya en el orden mismo del pensamiento, una necesidad del ser que la sustenta a ella misma. Aquí tiene sus raíces además la fundamentación platónica de la posibilidad de una concordancia de las opiniones (ὁμολογία); e igualmente de la posibilidad de convencer a otro o dejarse convencer por él. Éste es el sentido del "diálogo" antiguo, en el que se hace del adversario el testigo de la verdad. Es la gran idea de que en el control de sí mismo que hay en la intuición dirigida a la cosa por obra de la comunidad del esfuerzo para alcanzarla —o sea, en el entrar en común en contacto con ella (νόησις)—, la cosa misma se ve obligada a mostrarse tal cual es en sí. Y el hecho de que los ejemplos más concluyentes de este proceder dialógico sean ejemplos matemáticos, da testimonio de que la relación entera se descubrió esencialmente en el conocimiento del ser ideal.

Aquí se está, pues, así debiera pensarse, ante una experiencia del ser ideal que resiste perfectamente la comparación con la del ser real y que es incluso superior a ésta en evidencia de contenido. Sin embargo, no es igual a ella como testimonio del ser en sí. Subsiste la posibilidad de interpretarla subjetivamente; pues también el sujeto puede estar sometido a leyes inmutables, intersubjetivamente idénticas. Esto bastaría para la concordancia, haciendo también perfectamente comprensible que el sujeto redujese erróneamente la experimentada forzosidad

mental a una necesidad del ser. Ésta es sin duda una interpretación escéptica, pero no cabe despacharla simplemente apelando a la necesidad de lo apriorístico. Y si no hubiese más argumento en favor del ser ideal de los objetos matemáticos, no se tendría sobre esta base derecho alguno a hablar de semejante ser.

O en otros términos, hasta aquí podría siempre comprenderse la aprioridad ideal como una mera "aprioridad inmanente" sujeta a leyes intersubjetivas. Pudiera ser que no estuviese ahí absolutamente ninguna "cosa" que pudiera "mostrarse", o que la necesidad procediese de una primitiva forzosidad mental, de leyes del sujeto o del acto que sólo parecerían depender del objeto por hallarse éste sustentado por el acto. Consciente no resulta en efecto el acto mismo, sino sólo su objeto intencional; pero si éste descansa enteramente en el acto, tiene que hacerse visible en él la necesidad invisible en el acto. Así podría explicarse la "experimentada" necesidad del objeto como el permanecer oculta una necesidad del acto que sin embargo estaría ahí.

Ésta es sin duda una teoría bastante artificial, pero no cabe refutarla remitiendo meramente al fenómeno que interpreta. Más aún, no cabe desvirtuarla ni siquiera partiendo del dominio de hechos del conocimiento ideal mientras se aísle éste del conocimiento real. Puede expresarse esta calamidad de una manera popular en la forma de la idea cartesiana del *deus malignus:* "pudiera" ser que Dios hubiese formado nuestro intelecto (o *intuitus)* de tal suerte que todos tuviésemos que pensar durante toda la vida $a^0 = 1$, mientras que a^0 sería efectivamente algo distinto (digamos $= 0$). Generalizado, esto significaría que "nuestra" matemática no podría ser conocimiento.

Capítulo 41

EL CONOCIMIENTO IDEAL Y EL CONOCIMIENTO REAL

a) El ajuste del conocimiento matemático a las relaciones reales

Por tal causa cae el peso entero de la cuestión del ser en sí del ser ideal sobre la relación con el ser real. Y por consiguiente se trata de determinar el carácter de conocimiento de

la matemática partiendo de la relación de ésta con el conocimiento real.

Esta relación puede pasar por lo propiamente maravilloso en el reino del conocimiento ideal, y ello porque cercena de raíz la posibilidad de una interpretación inmanentemente subjetiva de los fenómenos del caso. Y ha sido en verdad considerada desde su descubrimiento como la gran maravilla del conocimiento por todos aquellos que midieron su significación. No debe impedir a nadie ver su justa significación el hecho de que se haya sobreestimado ya temprano su alcance para la idea del mundo y haya conducido repetidamente más tarde a la misma sobreestimación.

En los primeros comienzos del pensamiento científico acerca de la naturaleza descubrieron esta relación los antiguos pitagóricos. La descubrieron en la posibilidad de calcular las alturas de los sonidos por las longitudes de las cuerdas, así como en la posibilidad de determinar matemáticamente los movimientos de los astros en el cielo; y la formularon diciendo que los principios de lo matemático tenían que ser al par los principios del ente (es decir, de lo real).[1] Esto querría decir, pues, que las relaciones reales de las cosas, procesos, movimientos se rigen en todo rigor por las leyes de las formaciones ideales matemáticas —de los números y las figuras.

Este clásico descubrimiento se convirtió, sin duda a través de muchos rodeos, en la base de la ciencia exacta de la naturaleza. En manera alguna es sin más una cosa idéntica con ésta, habiendo empezado por conducir erróneamente a muchas clases de construcciones místico-numéricas. Pero el fenómeno fundamental de que los procesos de la naturaleza pueden apresarse y calcularse por anticipado matemáticamente, quedó aprehendido en principio. Con él quedó aprehendido también en principio el carácter de ser de los objetos matemáticos.

Hay que darse aquí cuenta de lo que quiere decirse propiamente con este fenómeno fundamental. Si se inicia con él la larga serie de las conquistas que ha tenido que registrar la ciencia exacta de la naturaleza en los últimos tres siglos, y si se considera que todas ellas descansan en la misma relación, puede sacarse la consecuencia ontológica de la siguiente manera.

1. Las leyes matemáticas que dominan nuestro cálculo y pueden aprehenderse en una visión puramente interna, se ajustan a las relaciones del mundo real de las cosas materiales. No

[1] Arist. *Metaf.* A 935 b 25 s: ...τὰς τούτων (τῶν μαθημάτων) ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ὠήθησαν εἶναι πάντων (*Cf.* 936 a 1).

pueden estar introducidas únicamente por el pensamiento matemático —digamos por la manera calculatoria de concebir— en los objetos de la ciencia natural; pues éstos empiezan por ofrecerse a la observación, en la que se experimentan independientemente del cálculo, o existen antes de toda formulación matemática de ellos. Por consiguiente, tienen las leyes matemáticas que estar contenidas ya en ellos independientemente del pensamiento y la interpretación matemáticos.

2. Pero entonces se produce la ulterior consecuencia de que estas leyes matemáticas no sólo pueden ser leyes de las formaciones matemáticas ideales, sino también, al menos mediatamente, leyes de lo real. Pero como en la matemática pura pueden aprehenderse y desarrollarse sin atender a las relaciones reales o puramente por sí mismas —como objetos independientes—, les es patentemente esencial el valer mediatamente para lo real. Existen, pues, independientemente de su imperar en la esfera real, y por esta causa pueden aprehenderse también independientemente de la última. Son sólo "potencialmente" leyes de la realidad. Es decir, a ellas mismas les es extrínseco el que exista o no un mundo real cuyas relaciones se rijan por ellas; pero al mundo real le es esencial el que sus relaciones espacio-temporales y materiales estén dominadas por estas leyes.

3. Mas esto supuesto, se sigue aún: leyes que son potencialmente también leyes de lo real en el sentido indicado, o que dominan efectivamente y rigen inquebrantablemente las relaciones reales en la medida en que caen bajo ellas por el grado de su ser, no pueden en absoluto ser meramente subjetivas o leyes de los actos de la conciencia. Tienen que ser, por el contrario, leyes de los objetos —e incluso en el pleno sentido de los objetos supraobjetivos del conocimiento; es decir, tienen que ser por su propia naturaleza leyes puras del ser. Pues lo real regido por ellas está atestiguado como ente en sí por el peso entero del darse emocional. Pero entonces tienen también los objetos matemáticos en cuanto tales que tener ya carácter de ser.

b) El conocimiento real apriorístico

Si se quisiera interpretar idealísticamente esta relación misma, no sólo se tendría que interpretar de otra suerte la "realidad" del mundo real y con ella la manera de darse la realidad —lo que, como se mostró, no puede, de raíz, lograrse—, sino que también se tendría que admitir un sujeto trascendental legislador que produjese el mundo de lo real (Fichte) o que por lo

menos le "prescribiese" sus leyes (Kant). Con ello se recaería en las máximas audacias metafísicas. Intentos de esta índole se han hecho hasta hartar en el idealismo alemán así como en el neokantismo. Todos ellos se han mostrado insostenibles.

El peso del argumento que hay en el apriorismo matemático de la ciencia natural puede hacerse muy intuitivo en ejemplos concretos. El astrónomo calcula eclipses, calcula los lugares de los planetas en el cielo por la ley de su movimiento; y lo calculado acaece cuando llega el tiempo para el que se calculó. Los astros se rigen, pues, en su curso por las mismas leyes matemáticas que emplea el pensamiento calculador. El artillero dirige su disparo según la ley de la curva balística, en que están contenidos los momentos calculados de la parábola de tiro, de la resistencia del aire, de la desviación lateral por el rayado del cañón, el movimiento de la tierra, etc.; y dentro de los límites de la exactitud apreciada asimismo matemáticamente da el proyectil en el blanco. De la misma manera calcula el técnico la resistencia en la construcción de un puente, el rendimiento de una máquina, y la prueba, después de construído el uno y hecha la otra, confirma el cálculo. Esto va tan lejos que dondequiera que se produce ulteriormente una inexactitud, se encuentra el error en los supuestos empíricos, no en el cálculo.

La serie de estos fenómenos y la variedad de su contenido es inabarcable. A la vista de ella puede en rigor favorecerse la opinión de que en las leyes matemáticas no se trata en absoluto de leyes ideales propias, sino que tendría que tratarse directamente de leyes reales; pero no se puede tenerlas por meras leyes de los actos de la conciencia, ni tampoco por meras leyes del pensamiento. Pues por tales leyes no se regiría la naturaleza.

Es necesario, pues, ver, a la inversa, en la trama matemática de las relaciones naturales la prueba rigurosa de que en las formaciones matemáticas cuyas leyes sirven de base al cálculo de lo real se trata de algo ente en sí en el pleno sentido de la expresión. Pero entonces puede decirse que la matemática no es como ciencia un mero juego de ajedrez según las reglas de juego del pensamiento, sino un genuino conocimiento del ser en el sentido de una aprehensión trascendente. Y la validez universal de su contenido, su intersubjetividad y necesidad para todo pensamiento del individuo, no descansa meramente en una aprioridad inmanente, sino en una trascendente. Pero lo que en ésta tiene lugar es un efectivo mostrarse objetos entes en sí, que se lleva a cabo en todo genuino dirigir la vista a la cosa. La

posibilidad de comprender, de convencer y convencerse, no descansa en una necesidad del pensamiento, sino en la identidad del objeto ideal para toda mirada dirigida a él. Este objeto es la formación matemática misma —número, conjunto, magnitud, espacio, así como las relaciones y leyes de éstos en su idealidad. Éstas no pueden ser originariamente cosa del pensamiento ni de la representación, porque entonces no podrían ser relaciones ni leyes universales de lo real.

c) El equívoco en el concepto de idealidad

Las formaciones matemáticas son "objeto" de la ciencia, no producto de la ciencia. Pero como todos los objetos del genuino conocimiento tampoco se agotan en el ser objetos; tienen un ser en sí supraobjetivo y sus leyes son tan propias de las relaciones naturales como de las del pensamiento matemático. La naturaleza no hace ciencia, pero tampoco espera a la ciencia matemática del hombre, sino que "es" en sí misma con un orden matemático. Y lo es sin atender a nuestra comprensión o no comprensión matemática. La ciencia es cosa nuestra, viene después. Y se encuentra con la naturaleza ya bajo formas matemáticas. Éste es el sentido de la frase de Galileo, de que la filosofía está escrita en el libro de la naturaleza con letras matemáticas.

Aquí está, pues, la verdadera razón gnoseológica y la única suficiente del ser en sí de los objetos ideales; por lo pronto, sólo de los matemáticos, pero se mostrará que el argumento se extiende sin más a otros dominios del conocimiento ideal, pues la manera de ser de los objetos matemáticos no puede separarse en nada de la de las esencias de otro contenido. Este argumento estriba, y es lo característico de él, no en la manera de darse lo ideal en cuanto tal, ni tampoco en el puro fenómeno del conocimiento ideal, sino en la manera de darse lo real y en el conocimiento de esto, en tanto lo real supone y contiene ya como suyas las estructuras ideales del ser. Mediante el entretejimiento mutuo del ser ideal y del real respalda, por decirlo así, a las formaciones ideales, que aparentemente flotan libres, mostrándolas en su verdadera índole óntica, el peso entero del ser en sí real.

Pero una cosa hay que tener aquí bien presente: probado, sólo se ha probado hasta aquí que los objetos matemáticos tienen carácter de ser, no que éste sea un especial ser "ideal". Si por cualesquiera razones se tiene reparos en admitir éste, si

se teme, por ejemplo, conjurar con él una superflua duplicación del mundo ente, lo que siempre es fácil para el pensamiento sin educación ontológica, no pueden obviarse tales reparos con el simple envío a la realidad de las relaciones matemáticas en la naturaleza.

Para semejante manera de ver hay, sin embargo, puntos de apoyo. El ser ideal es para la conciencia orientada por naturaleza hacia el mundo real solamente —a pesar de la larga y rica historia del problema del ser ideal— algo sumamente paradójico y sospechoso. Se está habituado a partir de una distinción del todo distinta, de la oposición entre el mundo exterior y el mundo interior, de la dualidad cartesiana de la *cogitatio* y la *extensio*, de la correlación gnoseológica del sujeto y el objeto. Se admite bien sin duda que el mundo exterior es un mundo ente, pero se considera el mundo interior como cosa de la representación, del pensamiento, de la fantasía. Luego se identifica lo real con el mundo exterior, lo ideal con el mundo interior; pues se entiende la "idea" como representación, de acuerdo con el lenguaje inveterado ya en la edad moderna. Así resulta identificado lo "ideal" con lo inmanente, y con ello despojado, y sin advertirlo, de su carácter de ser independiente. Mas al mostrarse lo matemático como real en las relaciones naturales, se piensa que por lo mismo está sustraído a la esfera de la representación y del pensamiento, pero que también por lo mismo no es nada "ideal".

Mientras se mantenga esta significación de lo "ideal", no habrá, naturalmente, espacio alguno para un ser ideal. Con ello se arranca de raíz los objetos ideales a toda concepción ontológica de ellos. Pero en verdad se confunden aquí dos conceptos muy diversos de lo "ideal". El equívoco ha acarreado una fatal maraña. En la concepción subjetiva significa lo ideal tan sólo lo "irreal"; pero la irrealidad conviene también a los objetos de la fantasía, o sea, a objetos puramente intencionales, puramente sustentados por los actos, en suma, objetos que no son objetos de conocimiento. La idealidad en sentido ontológico es algo del todo distinto, una manera de ser *sui generis* al lado de la de lo real. Y de que la hay es sólo la mitad de la prueba el recurrir al hallarse encajadas una en otra las maneras de ser. La otra mitad está en que hay también una manera de darse las formaciones ideales independientemente de su estar contenidas en lo real.

Sección II

LA VINCULACIÓN DEL SER IDEAL Y EL REAL

Capítulo 42

LA DESAPARICIÓN DE LOS OBJETOS IDEALES EN EL CAMPO DEL CONOCIMIENTO

a) La anteposición del concepto

Antes de pasar a la segunda parte de la prueba que debe trazar la raya fronteriza con lo real y al par poner de manifiesto la relación positiva del ser ideal y el real, hay que fijar la vista aún en otro lado del conocimiento ideal. El tradicional equívoco que hay en el concepto de la idealidad no es la única razón del desconocimiento del carácter de ser de los objetos ideales. Este desconocimiento está ya provocado por una peculiaridad de aquella especie del conocimiento que se las ha con estos objetos. Puede designarse esta peculiaridad como desaparición del carácter gnoseológico de objeto en el campo del conocimiento. Pero como del carácter gnoseológico de objeto depende la supraobjetividad y el ser en sí, es semejante desaparición al par una desaparición del ser ideal —y por consiguiente también del carácter propiamente de conocimiento en el conocimiento ideal.

Recuérdese aquí lo expuesto anteriormente (caps. 38 *s)*. El enunciado matemático da expresión a la relación puramente matemática, pero al par también la oculta, y ello por su propio estarle antepuesto en virtud de la forma que debe al pensamiento y por su ser consciente, o digámoslo así, por su relieve lógico. Suscita la apariencia de que en ella sólo se trata de ella misma, de su existencia mental, o como también puede decirse, de su existencia conceptual. Pues se mueve justo en la esfera del concepto. Éste, por su parte, es ciertamente concepto de la cosa, pero no se identifica con ésta. Puede, antes bien, no dar en ella. Pero como aquí toma todo aprehender la cosa —es decir, el objeto matemático— la forma del concepto, provoca la aparición del concepto en la conciencia la apariencia de ser él mismo ya la cosa, y de tal suerte resulta ésta encubierta junto

con su carácter de ser. El concepto, al aprehender ("concebir") la relación del ser ideal, la oculta al par a la conciencia. El concepto no desaparece ante el peso del objeto. Es, por su esencia, relevante. Por eso hace desaparecer la manera de ser de aquello que apresa.

De que es así, dan testimonio las teorías expuestas acerca del pensar matemático. Pierden ellas de vista la manera de ser de los objetos matemáticos, de tal forma que éstos les parecen literalmente productos de la ciencia. Pero tampoco para una actitud desprevenida es, en absoluto, fácil fijar la distinción entre la enunciación y la relación enunciada entre magnitudes, o entre el concepto del triángulo y el triángulo mismo.

En vista de esta situación hay que preguntarse en qué estriba propiamente. Enunciaciones (juicios) y conceptos los hay también en el campo del conocimiento real. ¿Por qué ahí no se destacan igualmente? ¿Por qué no se ocurre tan fácilmente a nadie confundir el concepto de una cosa material o de una persona con la cosa o la persona misma?

¿O habrá quizá que admitir que hay tal confusión también en el conocimiento real? Ciertamente hay teorías que dicen que en rigor sólo tenemos nuestros conceptos y representaciones del mundo real, no este mundo mismo. Así lo ha enseñado desde antiguo el escepticismo, tal consecuencia ha sacado el idealismo subjetivo, negando con ello el carácter de conocimiento a la conciencia natural del mundo. Más lejos que nadie han ido los neokantianos, tratando de reducir la totalidad de la naturaleza al contenido conceptual de la ciencia.

Pero éstas son en definitiva meramente teorías filosóficas, excrecencias de una interpretación unilateral de los problemas fundadas en un análisis incompleto del fenómeno del conocimiento. Estas teorías no consiguen abolir la conciencia natural de la realidad. Pues ésta tiene sus raíces en una manera de darse dotada de una ponderosidad enteramente distinta de la que tienen la ciencia y la teoría. Es lo que enseñó la discusión de los actos emocionales y del orden de la vida.

b) Objetos llamativos y objetos no llamativos

Pero justo este descarrío enseña también dónde hemos de buscar la razón de la desaparición del objeto ideal. Habría que buscarla en primera línea en la manera de darse este objeto. Esta forma es justamente muy distinta de la de lo real. La realidad es llamativa. No se la experimenta sólo en el conocer,

sino también en el vivir algo y el padecer, en el ser afectado el hombre por los sucesos, incluso en el ser afectado anticipada y retroactivamente. La realidad sobrecoge al hombre y lo convence de ella al sobrecogerlo. No espera al juicio ni al concepto, está ahí "antes" de todo conocerla propiamente, se apodera del hombre irresistiblemente, siendo indiferente a que siga o no el conocerla; sobre todo el conocimiento científico y los conceptos siguen muy de lejos. El objeto ideal, por el contrario, no es llamativo. Las puras relaciones espaciales y de magnitud, aun allí donde en la vida se cuenta efectivamente con ellas, permanecen inadvertidas en cuanto tales; parecen sumergidas en las relaciones reales a las que se adhieren. Pero si el conocimiento se eleva a aprehenderlas puramente en cuanto tales, en lo que tienen de leyes generales, lo hace en forma científica. Y entonces adopta una estructura lógica la forma en que resultan elevadas al nivel de la conciencia y se hace de ellas objeto de consideración. Pero esto quiere decir que se elevan al nivel de la conciencia bajo la forma del concepto y del juicio.

Como la conciencia no tiene noción de ellas en otra manera de darse, es comprensible que en ella se "destaquen" los conceptos. No es, sin duda, la misma forma de ser llamativo que tiene el ser afectado, pero no deja de ser cierta forma de ser relevante; y ésta es propia, no del objeto mismo, sino del "concepto" del objeto. Tampoco se debe entenderla como si no se conociese en absoluto el objeto, sino sólo el concepto de éste; lo conocido es, antes bien, tanto aquí como allí el objeto, y el concepto es sólo la forma, dotada de un contenido, en que se lo aprehende. De otra suerte no fuera en absoluto conocimiento. Pero la conciencia cognoscente propende a tomar esta forma, dotada de contenido, del aprehender, por el objeto mismo. La confunde con él. Cree no habérselas sino con sus espontáneas formaciones, los conceptos y sus relaciones; y no advierte para nada que con ello se niega a sí misma el carácter de conocimiento, ni que niega, igualmente, a sus objetos el carácter de ser.

Así surge en la conciencia matemática el fantasma de una ciencia que se limita a jugar un juego inmanente del pensamiento. El no ser llamativo el objeto ideal favorece esta ilusión No hay por detrás del operar con conceptos ningún modo de darse que rompa enérgicamente el juego de los conceptos y fuerce a la conciencia a percatarse del ser supraconceptual y supraobjetivo de las formaciones matemáticas. Dentro de los límites de la matemática pura permanece, pues, perfectamente intacto el re-

lieve del concepto; en el campo de aquélla no tropieza con ningún obstáculo y puede desarrollarse en un sistema de conceptos y juicios en el cual queda perfectamente olvidado el sentido ontológico de la enunciación y de la formación de conceptos.

En esto consiste la desaparición del carácter de ser ideal en el campo de objetos del conocimiento ideal puro.

Esta desaparición encuentra únicamente su límite en la conexión del conocimiento ideal con el conocimiento real. Choca con una resistencia en el momento en que la conciencia cognoscente se percata de que hay relaciones reales que tienen leyes matemáticas y pueden comprenderse matemáticamente. Entonces resulta imposible considerar las relaciones matemáticas como relaciones de los conceptos solamente. El peso del objeto real fuerza a percatarse del ser del objeto ideal. El carácter de ser de lo ideal, que había desaparecido por los conceptos, vuelve a la escena. Y con ello desaparece al par el relieve del concepto. Dentro de la ciencia misma reside el umbral de esta percatación en la línea divisoria de la matemática pura y la aplicada.

c) El lugar de la formación gnoseológica en el conocimiento ideal

Lo que es el concepto en la ciencia, eso es la representación en el conocimiento cotidiano. Toma ésta las más variadas formas, pudiendo alejarse mucho de la estructura lógica; está sujeta además a la más amplia gradación del ser consciente. Comúnmente es ella misma, en cuanto formación, no consciente, no siendo advertida en absoluto al conocer los objetos, si bien el conocer los objetos consiste justo en que la conciencia se hace una representación de ellos. La conciencia está y estará, en la relación de conocimiento, enteramente vuelta hacia el objeto. La imagen que se hace de éste al conocerlo —sea bajo la forma de un concepto de él, de una opinión sobre él o simplemente de una imagen perceptiva de él— no constituye un segundo objeto junto al objeto real, sino que desaparece en la conciencia del objeto.

Puede expresarse esto también así: la formación que es contenido del conocimiento es en la conciencia cognoscente la forma en que ésta aprehende el objeto. Por esta causa no resulta aprehendida ella misma en la aprehensión del objeto.

En torno a esta relación se ha discutido mucho en los últi-

mos tiempos.[1] El gremio fenomenológico ha impugnado radicalmente la aparición de la imagen en la relación de conocimiento, y ello por la simple razón de que no puede mostrarse en la conciencia ingenua del objeto. Sin duda que esto no es concluyente; pues así como no hay en el conocimiento cotidiano no reflejo una conciencia de la imagen (o una conciencia de la representación), tampoco hay una conciencia del acto; pero sin embargo sería singular que se quisiera inferir de ello que no había absolutamente ningún acto, o sea, que ese conocimiento tampoco es un acto. Lo que se muestra es más bien que dondequiera que avanza el conocimiento, en especial allí donde descubre y rectifica errores, aparece la conciencia de una imagen. Si se revela, en efecto, que el objeto es en determinado respecto distinto de como se le había representado, la representación recién adquirida difiere de la anterior y en esto se hace visible.

Pero lo instructivo de esa objeción para nuestro problema es el hecho, que con derecho se hace valer, de que en la relación natural de conocimiento no se tiene conciencia de la imagen del objeto en cuanto tal imagen. La conciencia "tiene" sin duda una representación del objeto, pero no la "aprehende", sino sólo en ella y por decirlo así a través de ella el objeto mismo. La representación permanece, pues, inadvertida. Desaparece frente al peso del objeto, o para usar otra imagen, es sólo un medio de la aprehensión del objeto, trasparente para la mirada dirigida a la cosa.

Así es en el conocimiento real, mientras permanece sin reflexionar en la actitud natural. Únicamente en la reflexión científica cambia la situación en cuanto que aquí ya no tiene la imagen la forma móvil de la representación, sino que toma la fija y lógicamente acabada del concepto. Éste resulta construído en una síntesis conscientemente metódica, en que se lo trabaja y modela. Este trabajo lo saca a la luz de la conciencia. Ésta es la razón por la que el conocimiento científico no está dirigido irreflexivamente al objeto, sino acompañado siempre por un conocimiento de segundo orden en que se hace un objeto de su propia actividad constructora del contenido. En un estadio más avanzado pasa este segundo conocimiento a ser metodología. Del método es, en efecto, válido lo mismo que de la imagen; también el conocimiento ingenuo "tiene" su de-

[1] Lo esencial sobre esto se encuentra en la *Metaphysik der Erkenntnis* (3ª ed.), 1941, cap. 10, "Kritische Zusätze"; especialmente los parágrafos *a*, *d* y *f*. Además, sobre el problema general del conocimiento ideal, la parte V de la misma obra.

terminada forma de proceder, pero no sabe de ella, no la "aprehende" Únicamente el científico la eleva al nivel de la conciencia haciendo de ella su objeto. Pero éste es un objeto de segundo orden tan en la misma medida como el conocimiento correspondiente es un conocimiento de segundo orden.

d) Dos clases de desaparición. La representación y el concepto

Si se compara, pues, el conocimiento de los objetos ideales con el conocimiento ideal no reflejo —digamos, con el simple aprehender cosas materiales o sucesos en la vida cotidiana—, salta ahora el contraste claramente a la vista. En el primero, según se mostró, tiene el objeto la tendencia a desaparecer y se destaca la imagen; en el último desaparece la imagen y la conciencia se las ha solamente con el objeto. Ambos casos van tan lejos que la teoría tienta a negar lo desaparecido. La teoría matemática puede figurarse que en la matemática la conciencia sólo se las ha con conceptos; y la fenomenología del conocimiento real sucumbe a la ilusión de que en este conocimiento no hay imagen ninguna del objeto.

Incluso cuando se libra uno de tales extremos de la teoría, subsiste en ambos casos el hecho de la desaparición. Es necesario, pues, preguntar en qué estriba éste. El índice de la respuesta lo da justamente la inversión de la situación en la relación entre el conocimiento ideal y el conocimiento real. En el último es el objeto de suyo llamativo, su manera de darse tiene su raíz en el ser afectado emocionalmente; en el conocimiento ideal falta del todo este momento, el objeto tiene primero que rastrearse y sacarse de su ocultamiento por medio de la reflexión científica. Patentemente es lo llamativo del objeto lo que hace desaparecer de la conciencia la formación gnoseológica. Y en correspondencia con esto es necesario inferir que es el no ser llamativo el objeto lo que hace consciente la formación gnoseológica, pero desaparece el carácter de ser del objeto. Parece que la conciencia cognoscente no tenga espacio para dos formaciones objetivamente configuradas y conectadas una detrás de otra; sólo apresa o la una o la otra. Y si la manera de darse el objeto del conocimiento no tiene la fuerza de imponérsele con el peso de su ser en sí, expulsando de la conciencia la imagen, resulta expulsado y por decirlo así encubierto por la imagen el objeto mismo. Pero esto significa que se destaca por su parte la imagen.

A esto se ajusta muy exactamente la distinción señalada arriba entre la representación y el concepto. Si se prescinde del lado lógico del concepto, son ambos sólo diversas formas de la formación gnoseológica; en ninguno de los dos se apresa la conciencia a sí misma, sino que en ambos apresa el objeto; ambos son, pues, formas de la imagen del objeto. Pero la representación es fugaz, mientras que el concepto está firmemente conformado, acabado. El concepto requiere el trabajo de construcción consciente. Si, pues, un objeto del conocimiento es de tal índole que únicamente resulta apresable al nivel del trabajo científico, el conocimiento de él queda ligado a la forma conceptual de la imagen. Pero ésta es, justamente, la formación gnoseológica elevada al nivel de la conciencia. La forma conceptual de la imagen es, pues, lo que encubre en el conocimiento ideal la manera de ser del objeto. O bien, para resumir brevemente la situación entera: justo aquella conformación de la imagen en que resulta apresable el ser ideal hace al par desaparecer el carácter de ser de éste.

El conocimiento real trabaja sin duda también con el concepto, pero sólo en sus grados superiores. Y aquí se cuida de conservar la conciencia del ser la manera primaria de darse lo real. Ésta es lo bastante fuerte para no quedar encubierta ni siquiera en la elaboración conceptual de la formación gnoseológica. Aquí va el influjo de lo conceptual tan sólo hasta hacer que retroceda la existencia de la imagen dentro de la conciencia. Y esto es a su vez posible sin desaparición del objeto, porque al nivel de la ciencia crea el conocimiento subsiguiente de segundo orden espacio libre para la aprehensión de la relación de conocimiento entera, es decir, para la dualidad de las formaciones conectadas una detrás de otra: la imagen en la conciencia y el objeto ente en sí.

Fundamentalmente es sin duda también el conocimiento ideal capaz de abarcar lo mismo. Y por lo común tampoco deja de abarcarlo el conocimiento matemático. A éste le es sólo más difícil, por faltarle la aprehensión preconceptual del objeto. Por eso sucede que este conocimiento pierde la orientación en punto al ser al entregarse al concepto y la enunciación.

CAPÍTULO 43

LA TRIPLE CONEXIÓN EN SERIE

a) LA CERCANÍA DEL SER IDEAL A LA CONCIENCIA

Además de no ser llamativos el objeto ni los conceptos que integran la formación gnoseológica, puede señalarse todavía una razón más de la desaparición del ser ideal en el conocimiento ideal. Esta razón se halla en la peculiar posición intermedia que ocupan las formaciones ideales entre la formación gnoseológica y lo real.

Desde el descubrimiento del ser ideal es bien conocida la diferencia que hay entre su posición relativamente a la conciencia y la del ser real. Esta posición encuentra su expresión en el hecho de aprehenderse el ser ideal en una visión "interior". La conciencia tiene aquí, por decirlo así, acceso directo al objeto; sin duda que necesita tomar una actitud de especial percatación de él; pero si logra esta percatación, aprehende el objeto inmediatamente. Se ha designado esta aprehensión como una intuición, mentando con ello una visión de orden superior y carácter apriorístico en que la conciencia entra directamente en contacto con su objeto. Esta circunstancia ha conducido más que todo el resto a la errónea concepción de que aquí no se trata en absoluto de un ente, sino meramente de algo pensado. Podemos dejar tranquilamente aquí esta concepción, ya que está refutada por el hallarse contenidas las relaciones matemáticas en lo real. Pero lo que queda de lo inmediato de la visión interior, cuando se prescinde de toda interpretación, es la interna apresabilidad o el darse mismo internamente. Puede designarse esto figuradamente como "cercanía" del ser ideal a la conciencia.

Esta cercanía se halla patentemente en oposición a la extrañeza a la conciencia o lejanía del ser real, que jamás es apresable en una visión puramente interior. La trascendencia de la aprehensión tiene visiblemente en el ser real la máxima anchura. Pero esto significa que el objeto ideal se presenta mucho más cercano a la esfera toda de la conciencia. En este respecto ocupa de hecho una posición intermedia. Visto desde el sujeto, está más allá de la formación gnoseológica, pero más acá de lo real. Pero como hay una conexión óntica entre el ser ideal y el real, y este último, en la medida en que es cognoscible *a priori*, está siempre dominado por relaciones esenciales ideales,

el conocimiento hace presa, a través de estas relaciones, en lo real. Si ahora se considera que la conciencia cognoscente ni siquiera tiene, como se mostró, espacio libre para dos formaciones conectadas una detrás de otra, sino que siempre rechaza la una en favor de la otra, fácil es apreciar que en la conexión en serie de tres formaciones —la imagen, el objeto ideal y el real— no llegará a abarcar con su vista la relación entera. No, al menos, mientras no se vuelva hacia ella en una reflexión especial. De hecho desaparecen, por lo regular, pues, también los miembros intermedios: en el conocimiento apriorístico de lo real desaparece no sólo la imagen, sino también la estructura esencial ideal (por ejemplo, lo matemático), que desaparece en favor del objeto real. El ser ideal parece sumido en el real, de suerte que ha menester primero de un desprendimiento especial para que se lo aprehenda como tal. Para el conocimiento ha desaparecido dentro de lo real.

Pero allí donde, como en la matemática pura, no se está ante ningún objeto real, o sea, la conexión en serie es sólo de dos miembros, hace el relieve del concepto que el objeto ideal desaparezca, a la inversa, dentro de la formación gnoseológica.

En ambos casos, pues, desaparece de la conciencia el carácter de ser ideal, una vez más allá de la esfera de éste, otra vez más acá de ella. Y el efecto total es el resultar en general difícil aprehenderlo efectivamente. Se esfuma, por decirlo así, bajo la mano de la conciencia cognoscente. Ésta no se halla por naturaleza dirigida a la aprehensión de él. Y sólo en tanto sobrepasa su naturaleza en la reflexión filosófica, se abre camino hasta lo que se le rehusa primitivamente.

b) El nominalismo y el realismo

En esta relación entra en juego además la antigua disputa de los universales, y en otra forma que en la relación entre el "ser ahí" y el "ser así". Aquí no se trata de la relación entre *essentia* y *existentia*, sino del ser de la *essentia* misma. Pues fué la *essentia* lo que se entendió como formación ideal.

En la disputa encontramos las dos formas de la desaparición. El nominalismo hacía de la *essentia* una mera cosa del pensamiento, algo pues, posterior *(post rem)*, sin ningún ser propio. Hacía desaparecer el ser ideal dentro de la formación gnoseológica, quedándose con lo real como el único ente. El nominalismo es, pues, "realismo" en el sentido actual del término.

Lo que se llama el realismo medieval es algo enteramente distinto. En él no se trata del ser del mundo real, sino justo del de las esencias ideales. Esta concepción entendía la *essentia* como base óntica de lo real, y la entendía, o bien de tal suerte que sólo existiría "en" lo real, o bien de tal suerte que constituiría fuera de lo real una esfera independiente y superior. En el primer caso existiría *in rebus*; en el último, *ante res*. De estas dos formas del realismo de los universales corresponde la primera exactamente al caso caracterizado antes en el que el objeto ideal desaparece para la conciencia dentro de lo real. Pues de hecho ha desaparecido aquí el carácter de ser peculiar de la *essentia*, el cual sólo sigue presentándose sumido en las cosas materiales. Para la libre idealidad no hay aquí espacio alguno.

La otra forma, mucho más extremada —es la platónica—, da a la *essentia* justamente lo que la forma anterior le rehusa y sobre todo lo que le rehusa el nominalismo: el ser independiente. Sería, pues, cosa de pensar que esta segunda forma es la que mejor sabría unir los dos lados del fenómeno fundamental. Aquí no le ha resbalado lo ideal a la conciencia ni hacia lo real, ni hacia la representación (el concepto). Pero este realismo de los universales cae en un tercer extremo: exalta el carácter de ser de lo ideal hasta hacer de él el único verdadero ser y rebaja el de lo real al nivel de una mera copia e incluso de una pura apariencia: le desaparece, pues, lo real en favor de las esencias ideales, y así impone a éstas una carga mucho mayor de la que pueden soportar. Se revela, pues, como un idealismo de las esencias y del entendimiento divino.

Lo instructivo de estas teorías no es tanto la consecuencia metafísica cuanto más bien la prueba tangible de la enorme dificultad de apresar el ser ideal puramente en cuanto tal. La Edad Media se preocupó patentemente mucho más de este problema que nosotros, los hombres de hoy. Sin embargo no logró alcanzar la solución. En tres direcciones les escapó a las teorías escolásticas el ser de la *essentia*: en la del concepto, en la de las cosas materiales y en la de la trascendencia divina. Cada una de estas interpretaciones responde sólo a un lado de la estructura toral, tal como la muestran los fenómenos. Al conjunto no responde ninguna.

c) La ilusión insuperable

Una vez descubiertos los errores, no resulta tan difícil apresar puramente el ser de los objetos ideales. En lo anterior ha

quedado iniciada la tarea, y los capítulos siguientes habrán de llevar a término el intento. Pero una cosa hay que tener siempre claramente a la vista: el constante quedar encubiertos que es propio de los objetos ideales, su desaparecer para la conciencia, su resbalar hacia el concepto, lo real o la trascendencia hipostatada, es algo insuperable. El contenido del conocimiento ideal no queda con ello restringido, pero sí subsiste la ilusión relativa al carácter de ser de sus objetos.

Resumamos lo dicho. El descubrimiento del ser ideal en la filosofía platónica empezó inmediatamente con una exaltación de su peso óntico; la consecuencia fué la hipostatación de la esfera entera, que pervivió en el realismo de los universales. La esfera parece entonces flotar como un segundo mundo sobre el real y oprime éste hasta rebajarlo al nivel de la irrealidad. Mas si se reflexiona, con los aristotélicos, en el peso de lo real, resulta una cosa increíble la manera de ser propia de la *essentia*. No queda de ella nada más que lo que hay de general en el mundo real. Pero si siguiendo la *intentio obliqua*, se da la vuelta hacia la actividad de la conciencia y sus contenidos, sólo se encuentra, en lugar de un ente, el concepto.

Éstas son direcciones de la interpretación que no cabe borrar simplemente viendo su extravío. No cabe deshacerse de ellas como de hábitos, sino que se sucumbe una y otra vez a la fuerza que hacen. Pues están fundadas en la índole del fenómeno. Los errores son cosa de opinión, cabe verlos y quedan despachados viéndolos; ningún hombre se aferra al error una vez que lo ha penetrado con la vista. Las ilusiones pueden también penetrarse con la vista, pero con ello no quedan despachadas, sino que persisten; pues no son cosa del juicio, ni tampoco de opinión, sino del fenómeno tal cual está dado. El remo sumergido oblicuamente en el agua parece siempre quebrado, por mucho que se sepa que se trata de una ilusión.

La desaparición del ser ideal para la conciencia cognoscente no es un error, sino una ilusión. Y esta ilusión no es superable, porque está fundada en la forma misma de darse el ser ideal. Lo no llamativo del objeto está aquí tan íntimamente enlazado con su manera de ser como el relieve del concepto con su manera de aparecer y la desaparición dentro de las relaciones entre las cosas materiales con su estar sumido en lo real.

La ilusión de que los objetos ideales no tendrían ningún ser puede sólo "descubrirse", no "superarse". La ontología tiene que tomar sobre sí la carga de la ilusión insuperable, haciéndole reiteradamente frente con la reflexión sobre sus fundamen-

tos. No puede abandonarse en ninguno de sus pasos ulteriores a lo ya conquistado; tiene que emprender siempre de nuevo la lucha contra la ilusión. Y lo que es más difícil que nada, tiene que ser simultáneamente previsora también por el otro lado. Pues nada le sucede más fácilmente que incurrir en el error del platonismo, interpretando la manera de ser de las esencias, cuando las aprehende efectivamente, como la "superior", con lo que no hace sino desconocerla.

Capítulo 44

LA RELATIVA INDEPENDENCIA DEL SER IDEAL

a) Papel de la idealidad en el apriorismo real

El estar contenidas las relaciones esenciales en lo real es la prueba de su carácter de ser. Pero de esto justamente no puede sacarse que este su carácter de ser sea distinto del de lo real. Falta aún, pues, la prueba de su "idealidad". Se trata de mostrar que, por ejemplo, lo matemático, prescindiendo de su influyente papel en el mundo real, no es por naturaleza ni en sí ya algo real, sino que también sin realidad existe perfectamente en sí —y por cierto que exactamente igual que está contenido también en lo real.

En favor de esta parte de la demostración pueden aducirse tres argumentos: *1)* por la esencia del apriorismo, *2)* por la posición de la matemática pura relativamente a la aplicada, y *3)* por la indiferencia de lo matemático (y de las esencias en general) hacia el caso real.

El primero de estos momentos es conocido de todos. Todo conocimiento apriorístico de lo real es "objetivamente universal". Esto quiere decir que en todo juicio al que conduce habla de una totalidad de posibles casos reales, siendo indiferente que éstos ocurran efectivamente, hayan ocurrido o hayan de ocurrir. Esta totalidad es una íntima totalidad, que radica en la esencia de la cosa y que por tanto es muy propiamente "ideal". Quiere decir que también todos los casos desconocidos de hecho, los futuros lo mismo que los pasados, caen bajo la visión general que expresa el juicio; más aún, se extiende por encima de ellos a casos que nunca serán efectivos en el orden real del mundo; pues el orden real es "contingente" visto desde las

esencias. En lo cual no se trata, sin duda, de una contingencia real, sino tan sólo de una contingencia esencial.

Lo que Kant mentaba con la "universalidad y necesidad" de los juicios sintéticos *a priori* responde exactamente a esta totalidad. En estos dos momentos encontraba Kant los signos distintivos de la auténtica aprioridad. En la matemática pura se acepta semejante totalidad como comprensible de suyo. Pero en el teorema matemático suelto no está en forma alguna especialmente expresa, sino sólo tácitamente supuesta. El derecho a hacer este supuesto es, por ende, objeto de una especial discusión gnoseológica y tiene que demostrarse especialmente. El teorema mismo permanece, sin embargo, indiferente a él. Pues el teorema, entendido puramente en su contenido esencial, no habla para nada de casos reales; ahora bien, la totalidad es justamente la de estos casos. La universalidad de la intuición no es la de una enunciación colectiva, sino tan sólo la de una enunciación esencial.

La multiplicidad de los casos reales no está prevista, pues, en absoluto en la intuición matemática. En ésta sólo se intuye el contenido ideal del teorema en cuanto tal. Este contenido ideal es ya aquí el objeto del conocimiento, y lo es como un objeto de suyo cerrado y pleno. El conocimiento de esta especie no espera a saber si por detrás de él emerge aún o no un campo de objetos de otra especie. El que detrás de él emerjan de hecho los casos reales como ulteriores objetos, ya no altera en nada la situación fundamental; ésta prueba exclusivamente el ser en sí de los objetos matemáticos, pero no su idealidad. Su idealidad es más bien aprehensible, a la inversa, en la indiferencia de la intuición esencial y de su objeto hacia la "contingencia" de lo real. Pues lo que en el objeto matemático es visible con matemática evidencia, se ve con total independencia de todo darse o no darse los casos reales —por decirlo así, más acá de la multiplicidad de éstos y del peso de su ser.

b) Auténtica independencia y falso aislamiento del objeto ideal

Ya por esta primera razón no es factible, pues, disolver el ser ideal enteramente en el real. Si a pesar de ello se quisiera intentar tal cosa, se tendría que entender de antemano el conocimiento matemático como un conocimiento real; lo que a su vez querría decir que no hay matemática pura. Pero entonces resulta difícil mantener en pie la aprioridad del conocimiento

matemático. Con esto se cae en el "empirismo matemático", que lo reduce todo a la experiencia real: se hace, por ejemplo, la experiencia de que 3×12 cosas materiales son 36 cosas y de aquí se abstrae el teorema universal. Pero queda la dificultad de que de esta manera el resultado no son teoremas rigurosamente universales. Lo que resulta efectivamente ha menester aún de la universalización. Pero ésta no es en absoluto posible sobre la base de la experiencia; justo sin una previa y rigurosa universalidad y necesidad nunca se puede saber en qué acabarán los restantes casos —es decir, los no experimentados. Pero puede saberse muy bien, si no se dirige la vista a los casos reales, sino a las relaciones matemáticas, ideales, mismas.

Pero ¿cómo podría dirigirse la vista a las relaciones matemáticas ideales si éstas no fuesen objeto independiente de la vista? Intuíbles tienen ciertamente que ser justo más acá de la especificación en los casos reales. Y de hecho hay esta intuitividad. Así, es *el* triángulo, *el* círculo, *la* elipse, *la* serie de las potencias, *el* número *e*, perfectamente intuíble por sí mismo o en el singular característico de la estructura ideal de la esencia, más acá de toda multiplicidad de lo real. En tal intuitividad de los objetos ideales por sí mismos descansa la matemática pura entera; y ésta, entendida puramente como hecho, es justo con ello la inequívoca refutación no sólo del empirismo matemático, sino también del realismo matemático.

Por otra parte es importante estar aquí en guardia ante conclusiones demasiado amplias. La objetividad independiente es una expresión siempre fácil de entender mal. Lo que en ella fué efectivamente comprobable, es sólo la universalidad objetiva y la necesidad evidente. Si existen éstas sólo dentro del reino de los casos reales posibles o también más allá de él, no cabe reconocerlo de suerte alguna en ella. Aun no se puede, pues, sacar de ello un ser de lo universal, independiente de cualquier otro ser. O más exactamente, no hay ninguna razón para tener las relaciones ideales evidentes *a priori* por algo existente aisladamente para sí, constituyendo, por decirlo así, un segundo mundo junto al mundo de los casos reales. No justifica a hacerlo la objetividad independiente para una determinada especie de visión. La plena inmersión de las relaciones esenciales, ideales, en lo real pudiera existir muy bien ónticamente, a pesar del aislamiento en la visión.

La historia de la filosofía es rica en ejemplos de yerros de esta índole. Desde el platonismo ha sucedido una y otra vez poner la esfera de las esencias, o simplemente la de lo matemá-

tico, como un segundo mundo de cosas o sustancias junto al real. Y siempre ha sido la independencia con que se presenta como esfera de objetos lo que ha conducido aquí al erróneo aislamiento. Pero la objetividad no es el ser; y lo que se presenta aislado como objeto de determinada intuición no necesita en sí existir aislado. Y como, según se mostró, hay un encaje mutuo de las maneras de ser dentro del mundo uno, es justo aquí obligado abandonar total y definitivamente el punto de vista del aislamiento. La manera de ser de lo universal y esencial del mundo puede ser muy bien sumamente peculiar y de ella puede dar un testimonio perfectamente inequívoco la posibilidad de aislar la aprehensión de lo universal, esencial. Pero si por esta causa se quisiera arrancar al ensamblado de lo real el ser de lo universal y esencial, se pecaría contra la unidad del mundo, en la que se halla firmemente ligado lo heterogéneo por la manera de ser.

c) La matemática pura y la aplicada

El ser la matemática pura aplicable a las relaciones reales de la naturaleza garantiza el carácter de ser en sí del objeto ideal. Pero el ser una ciencia apriorística y cerrada sobre sí antes de toda aplicación e independientemente de ella, el aprehender, pues, ya puramente por sí mismas con igual objetividad justo aquellas leyes que con posterioridad se revelan aplicables, todo esto prueba que este carácter de ser en sí es originalmente un carácter ideal y que las formaciones que lo tienen existen perfectamente con independencia de la índole especial de lo real dado y dominado por ellas.

Con la relación de la matemática pura y la aplicada puede ilustrarse, por ende, lo fundamental de la relación entre el ser ideal y el real.

Hay un universal estar contenido el ser ideal en el real. El mundo real está conformado y dominado por relaciones ideales esenciales. Si esta conformación se extiende a todos los lados y caracteres de lo real, es otra cuestión; de importancia es sólo que la hay y que cabe exhibirla. Puede expresarse esto también así: el ser ideal funciona en el real como una especie de estructura fundamental. Y por consiguiente está el mundo real en una interna dependencia respecto de él.

Pero esta relación no puede invertirse. El ser ideal por su parte no está condicionado por el real, no está ligado a la existencia de nada real. Tiene independencia frente a la existencia

de lo real y justo por ello es aprehensible puramente, prescindiendo de lo real. El condicionamiento que aquí impera es, pues, unilateral: lo matemático domina un determinado sector de lo real, pero éste no domina lo matemático. Dentro de este sector se rigen las relaciones reales por leyes matemáticas, pero esto no liga a éstas a la esfera de la realidad.

Esta es la razón por la que en ciertos dominios puede llegar el contenido de lo ideal mucho más allá de lo real, es decir, que hay también relaciones ideales que no están contenidas ("realizadas") en ninguna realidad. Los ejemplos más conocidos de ello los forman los números imaginarios y los espacios no euclídeos. Algo correspondiente al número imaginario no lo hay en el mundo físico. Y de la pluralidad de los "espacios" geométricos puede decirse por lo menos que sólo uno de ellos puede ajustarse por su estructura y leyes al espacio real, o que sólo uno de estos sistemas geométricos de dimensiones y leyes puede ser el del cosmos existente. Pues el espacio cósmico es necesariamente "uno". Y cualquiera que sea su geometría, siempre quedan las restantes, que por lo mismo son y seguirán siendo irreales. Pero como objetos ideales son los espacios irreales exactamente de la misma alcurnia que el único realizado en el cosmos. Tienen, pues, de la misma manera que él ser ideal, aunque no lo tengan real; ya que presentan a la pura intuición y al pensamiento la misma dureza estructural. Por eso no es posible ver geométricamente en estos espacios cuál de ellos es el espacio real.

Brevemente puede expresarse la situación también así: el ser ideal es indiferente al real —a saber, a su propia realización en el mundo—; pero el ser real no es nunca indiferente al ideal, supone siempre una estructura ideal que lleva en su seno y por la que es dominado.

d) La "contingencia" de lo real y el "reino de posibilidades" de lo ideal

En esto descansa la famosa "contingencia" de lo real bajo el punto de vista de lo ideal. Partiendo del ser ideal, es necesario sólo el ser ideal, nunca el ser real. Semejante necesidad no es, pues, la necesidad real, sino una mera necesidad esencial. De ella no se sigue nunca que la cosa sea real; y esto significa precisamente que a pesar de semejante necesidad sigue el ser real de la cosa siendo "contingente". Pero esta contingencia solamente es, a su vez, contingencia esencial, no contingencia real;

a pesar de ella, muy bien puede la cosa ser necesaria en el orden real.

Por eso el reino del ser ideal se presenta, visto desde el real, como un reino de "posibilidades". En este sentido hablaba Leibniz de la pluralidad de "mundos posibles". Pero también de semejante posibilidad es válido que es sólo una posibilidad esencial, no una posibilidad real. A esta última sería inherente aún una larga cadena de condiciones reales, mientras no están cumplidas las cuales es la cosa más bien *realiter* imposible.

Estas relaciones sólo se dejan investigar con exactitud en un análisis modal especial. Éste pertenece a otro círculo de asuntos. Aquí queda sólo una cosa que añadir: la "contingencia" de lo real y el "reino de posibilidades" de lo ideal no son determinaciones modales propiamente tales, sino tan sólo el reflejo de la relación de lo universal y lo individual debida a que ambos están encajados mutuamente dentro del mundo uno y común. Las estructuras ideales son, justamente, universales, y por lo mismo encierran cierta indeterminación; mas ésta se presenta como pluralidad de "posibilidades". Los casos reales son a su vez individuales, y por lo mismo, vistos desde lo universal, "contingentes". Detrás del juego de estas modalidades está, pues, más bien el estar encajados uno en otro lo ideal y lo real. Con esto viene el verdadero resultado de todas estas consideraciones a desembocar claramente en aquello que ya se señaló antes como esencia de esta relación: la manera de ser de lo ideal no está en absoluto desligada de lo real, pero es una manera de relativa independencia, y por esta causa también susceptible de que se la aprehenda independientemente. El lugar de lo ideal dentro del ensamblado del mundo está caracterizado inequívocamente por el de lo universal en la pluralidad de los casos.

Lo universal no existe, en absoluto, más allá de los casos *(ante res)* para sí, pero tampoco, en absoluto, sólo *in mente* como abstraído de ellos *(post rem)*, sino plenamente *in rebus*. Pero sin embargo no se agota en la particularidad de los casos reales, sino que abarca más. Por esta causa no se puede identificar sin más su manera de ser con la de lo común de los casos reales. Sólo en el sentido de este descollar sobre la esfera real es justificado hablar de una manera de ser propia de lo ideal. Esto sucede sin peligro de malas inteligencias, mientras no se hace del simple carácter de ser en sí, que designa sólo la diferencia respecto del ser de los casos reales, un existir para sí independizado o incluso sustancializado.

Formalmente puede hablarse, pues, de una prioridad del ser ideal sobre el real —tal cual la han afirmado todas las direcciones platonizantes de la filosofía. Pero ontológicamente no puede afirmarse tal, y menos que nunca cuando se une a la prioridad la idea de que se trata de la manera de ser más alta, absoluta o perfecta. Como ontológicamente nunca es lo universal sino un momento de lo individual real, y en cuanto tal algo subordinado, no puede menos de ser válido del ser ideal el ser más bien la manera de ser inferior y por decirlo así imperfecta, mientras que el real es la única perfecta. Pues siempre está contenido lo inferior en lo superior, pero no esto en aquello. La imperfección es justo la indeterminación de lo universal, y ésta a su vez conjura la vaga pluralidad de las "posibilidades" que no son ninguna posibilidad real propiamente tal.

Por eso no es tampoco el "condicionamiento" de lo real por lo ideal una determinación al ser real, ni mucho menos a la particularidad de lo real. Es sólo la dependencia unilateral en el sentido de la condición parcial. Sólo significa, pues, el estar condicionada la formación superior por la inferior. Pues lo universal sólo es en lo individual un elemento estructural.

CAPÍTULO 45

LA INDIFERENCIA Y LA VINCULACIÓN

a) LA "INEXACTITUD" DE LOS CASOS REALES

La indiferencia de lo matemático al caso real aun no está agotada con lo dicho. Entra en juego no sólo allí donde lo matemático rebasa en contenido lo real, sino también dentro de los límites de su imperio en el cosmos.

Se ha debatido mucho el hecho de que en la naturaleza no hay ningún triángulo matemáticamente exacto, ningún círculo exacto, ninguna elipse rigurosa, el hecho de que las figuras y curvas de movimiento reales son mucho más complicadas, el hecho, pues, de que tampoco las leyes matemáticamente formulables de la mecánica se ajustan con exactitud a un solo caso de movimiento que tenga lugar efectivamente. Así, por ejemplo, están cumplidas sólo aproximadamente las leyes de Keplero en las trayectorias de los planetas y cometas; siempre hay pequeñas —y con frecuencia también muy considerables —desvia-

ciones que sin duda son ellas mismas susceptibles de medición aproximada, pero no de que se las conciba como una mera "perturbación", o sea, que tampoco son eliminables. El que se las designe, siguiendo la tradición, como "perturbaciones", no mejora la situación. Pues las perturbaciones pueden acumularse y alterar muy esencialmente la forma fundamental.

Pudiera pensarse que esto significaría un límite a la validez de lo matemático dentro del movimiento espacial real. De hecho se pensó en un principio en la relación platónica según la cual la elipse pura es la forma ideal a la que tiende el movimiento efectivo de los cuerpos celestes en el espacio sin poder alcanzarla. Lo real es entonces el reino de la imperfección, lo ideal el de la perfección.

Este teleologismo de la forma ideal cede ya a la más simple reflexión. Justamente el caso real es complejo. También se sabe muy bien que en él intervienen condiciones que no están consideradas para nada en la simplicidad de una ley fundamental y universal. El que ningún triángulo material sea matemáticamente exacto no significa, pues, en absoluto, que en él no se cumplan las leyes del triángulo; significa que estas leyes se superponen a otras leyes formales en la unidad de una forma más compleja, porque en todo caso real se está ante una forma mucho más complicada. El detenernos, al aprehenderla, en la forma simple de una figura abarcable geométricamente, sólo nos acaece porque la complicación de la forma efectiva escapa a la aprehensión. En lugar de la última entra en la aprehensión la figura simplificada. Pero ésta no coincide con la real.

Lo mismo es válido para las leyes de la mecánica. La ley galileana de la caída sólo es válida directamente para la caída absolutamente libre. Pero ésta no puede producirse en absoluto, realmente. Siempre se entremezclan otros factores que desplazan la caída. La ley se complica con otras leyes. Pero ella misma subsiste, sin duda alguna, como componente del complejo de leyes (por ejemplo, en la especial curva balística de un proyectil). Tampoco están las elipses de Keplero dadas puramente en ninguna trayectoria planetaria —pero no porque su ley no sea justa, sino porque entran en juego desviaciones. Esto puede mostrarse muy bien en el hecho de que dentro de los límites de exactitud de una observación dada pueden explicarse a su vez las desviaciones mismas por las mismas leyes, de suerte que cabe acercarse con el cálculo a la efectiva trayectoria individual dentro de límites de error determinables. Por

tanto reside en las desviaciones justo la confirmación de una correspondencia perfectamente exacta.

b) Una conclusión errónea y otra justa

La esencia de estos fenómenos no es, pues, la "inexactitud" de lo real, sino su concreción. Es una mala inteligencia sacar de ellos la conclusión —frecuentemente sacada— de que las relaciones ideales no se ajustan a lo real; esto es un perfecto falseamiento de los hechos, que descansa en el desconocimiento del sentido que tienen los métodos de la ciencia. Decir esto e insistir repetidamente en ello, a pesar de lo clara que es en sí la situación, es hoy por desgracia necesario; pues la semiformación científica que favorece este error se ha adueñado hace tiempo de la filosofía misma, haciendo de las suyas en el oscurecimiento de los problemas ontológicos.

En lugar de ella puede sacarse muy bien aquí otra conclusión, aunque a primera vista parezca ser concerniente exclusivamente al problema del conocimiento: es imposible, observando solamente casos reales —y por exactamente que se haga—, abstraer las simples leyes matemáticas de lo cuantitativo, bien que estén contenidas en los casos; no cabe, pues, obtenerlas jamás de una manera puramente empírica, sino exclusivamente en la pura visión de las simples relaciones fundamentales mismas. Exactamente sólo cabe obtenerlas del ser ideal. Es lo que hace la matemática pura.

La razón de ello no está en el mero hecho de que no pueda recorrerse empíricamente la inabarcable multitud de los casos; ni tampoco reside en que las leyes simples no estén rigurosamente cumplidas en los casos reales (lo están, antes bien, a pesar de toda la complejidad de los casos); reside más bien en que los casos reales nunca son casos simples, y en ellos en cuanto tales no cabe ver qué momentos de su determinación pertenecen a las simples leyes fundamentales. En el experimento puede sin duda influirse sobre las condiciones reales, pueden aislarse éstas de tal suerte que el caso real se acerque al simple caso ideal. Pero ni cabe llevar el acercamiento hasta la plena coincidencia, ni cabe experimentar en todos los dominios del saber. El movimiento de los cuerpos cósmicos en el espacio está sustraído a todo influjo; sus leyes sólo pueden, pues, aprehenderse en el caso ideal, tomando éste por base hipotéticamente. Así se aprehendieron las leyes de Keplero. La obser-

vación del movimiento aparente de Marte dió sólo la dirección del camino que condujo a ellas.

El conocimiento de las simples leyes matemáticas fundamentales presupone ya, pues, la posibilidad de aprehenderlas más acá de lo real. Por ser exactamente apresables en un conocimiento puramente apriorístico —y ciertamente sólo en él—, y por poderse de otra parte comprender sobre la base de su validez los complejos casos reales, tienen necesariamente un ser en sí ideal que es tal cual es independientemente de la particularidad de los casos reales.

En general es de esta suerte: las relaciones matemáticas se intuyen ante todo puramente por *sí* mismas, rigurosamente *a priori*, y únicamente más tarde se "aplica" a lo real lo intuído en lo ideal. Pero únicamente la "aplicación" choca contra la complejidad del caso real. En cambio, lo intuído en lo ideal es y será, en cuanto tal, independiente de que se encuentren o no casos reales a los que se ajuste.

c) Sentido y límites de la indiferencia del ser ideal

Y como todos los objetos matemáticos son homogéneos en su manera de ser, tienen todos la misma idealidad y están dados de igual manera puramente *a priori*, indiferentes a la existencia o inexistencia de casos reales que respondan a ellos —y como, por otro lado, lo real está sometido, según puede demostrarse, a las estructuras ideales que constituyen su trama—, se sigue que todos los objetos matemáticos tienen un ser en sí ideal.

Este ser en sí no significa que aquí exista un χωρισμός respecto de lo real, no significa un estar desligado o más allá, un flotar ónticamente la esfera del ser ideal como un mundo existente para sí. A tanto no llega el fenómeno de la indiferencia. La "idealidad" sólo significa indiferencia a la particularidad y existencia de los casos reales; pero el "ser en sí" mantiene lo ideal radicalmente fijo en lo real, pues la única prueba de él es el estar contenido lo ideal en lo real. Este estar contenido, aunque no sea cabal, basta para elevarlo por encima del carácter de mero ser objeto.

Se ve por esto que el carácter de ser de los objetos ideales está dado bajo cierto doble aspecto y que esta forma de darse no puede eliminarse arbitrariamente. Si se parte de la pura visión de las formaciones matemáticas se impone su indiferencia a lo real, que induce al error de hacer exageradamente

independiente su esfera. En este aspecto se presenta el ser ideal como superior al real. No entra en su esencia el experimentar una realización, le resulta extrínseco servir de estructura fundamental a un mundo real, al que ofrezca las leyes o los tipos formales. El ser ideal sigue siendo en esencia el que es aun cuando no responda a él ningún caso real. Pero en la esencia del ser real sí entra el tener en sí la estructura del ideal y por ende el ser la realización de algo ideal. A él no le es extrínseco que imperen en él las relaciones ideales. La conexión de las dos maneras de ser estriba según esto en la constitución de lo real sólo, no en la de lo ideal. La necesidad de lo real implica la necesidad esencial, pero no se agota en ella, por eso no es posible el inferir de la *essentia* la *existentia*. Y además muestra este aspecto que el conocimiento ideal no es sin más conocimiento real, pero que en todo conocimiento real está contenido un momento de conocimiento ideal. Pues la trama de lo apriorístico en él depende de las estructuras ideales contenidas en lo real.

Pero más allá no va este aspecto. Es y será ontológicamente unilateral. No puede apresar la plena situación porque pertenece de antemano a la *intentio obliqua* —porque procede de la reflexión sobre los universales aislados por el pensamiento, el concepto, la enunciación. Su labilidad se muestra infaliblemente en su incapacidad para fijar las formaciones aprehendidas en medio de la fluctuación en que las sume; se muestra en la tendencia, o bien a hipostatarlas y hacer de ellas un reino de sustancias formales, o bien a despotenciarlas haciendo de ellas meros conceptos. Lo primero es bien conocido por el platonismo, el realismo de los universales e incluso por la concepción fenomenológica de las esencias; lo último ha producido el nominalismo, el subjetivismo y el relativismo filosófico.

A esto se opone, en correspondencia, el otro aspecto. Es el ontológico y consiste en el retorno a la *intentio recta*. Muestra la vinculación del ser ideal y el real como fenómeno fundamental. En la dirección de su mirada se alza la estructura ideal y esencial como lo universal contenido en lo real, y lo peculiar de su manera de ser resalta sólo como fenómeno límite, es decir, dondequiera que el reino de lo matemático rebasa en contenido el alcance del reino de lo real. Con esto se ha trazado de antemano un límite a la indiferencia del ser ideal. No es en su independencia en donde desemboca la cadena de fenómenos de su manera de darse —ni un reino de ideas libremente flotante, ni tampoco una abstracción meramente mental de las

formaciones ideales es lo que se sigue de ella—, sino simplemente la indiferencia al número, particularidad y existencia de los casos reales.

Pero mantener rigurosamente fijo este resultado en medio de toda la especificación de los problemas, es una tarea que sólo puede lograrse cuando se mantiene fija la vista sobre la totalidad de la relación fundamental hasta en los menores detalles especiales. Mas para esto es menester aún de más amplias consideraciones.

Sección III

EL SER IDEAL EN EL REAL

Capítulo 46

LA FENOMENOLOGIA DE LAS ESENCIAS

a) El poner entre paréntesis y el poner de relieve

La investigación inicial mostró cómo el ser ideal está dado, a diferencia del real, tan sólo en el conocimiento, y aun aquí se le aprehende puramente tan sólo en el conocimiento apriorístico, o sea, que falta enteramente en su manera de darse la actualidad del ser afectado. El ser matemático fué una prueba convincente de una manera de darse tan "no llamativa".

Pero esto se altera tan pronto como se fija la atención en que hay aún muchos casos de ser ideal distintos del matemático. Más aún, se altera propiamente ya cuando se hace entrar en consideración el papel de lo matemático en lo real —o sea, la relación pitagórica. Lo que está "contenido" en lo real puede experimentarse en principio también en la experiencia real. Es lo que se confirma en el hecho de que los orígenes de la geometría hayan sido muchas veces la mera medición de las relaciones espaciales reales, únicamente por medio de las cuales pasaron a ser leyes geométricas universales. Lo mismo es válido de las leyes mecánicas. La exacta comparación de las posiciones observadas de Marte condujo a Keplero a la idea de las trayectorias elípticas.

Tan sólo no se "experimenta" de esta manera el ser ideal en cuanto tal, ni en la universalidad que le es peculiar, sino en la particularidad del caso singular; y entonces es menester un proceder especial para llegar a "ponerlo de relieve" en su pureza. Tal poner de relieve se ejecuta por medio de un consciente prescindir de lo particular del caso real; lo que a su vez supone ver que determinados momentos del caso son lo que hay de esencialmente universal en él. Pero un ver de esta índole es ya apriorístico.

Con esta reserva, pues, puede decirse que aquí surge otra manera de darse el ser ideal. Justamente tratándose del ser

matemático ha pasado a segundo término en el estadio avanzado de las ciencias exactas. Es necesario ya mirar a otros dominios de contenidos para hacer valer ontológicamente esta relación.

La fenomenología de Husserl ha abierto aquí el camino. Mediante el análisis pone de relieve en lo real rasgos, leyes y conexiones esenciales. Éstos en cuanto tales rebasan con su universalidad radicalmente el caso real que tuvo delante el análisis. El prescindir de lo "accidentalmente" particular del caso se lleva a cabo mediante un expreso "poner entre paréntesis"; lo que se pone de relieve queda precisamente "fuera del paréntesis". Este proceder no es abstracción. Por medio de la abstracción no se llegaría nunca a nada rigurosamente universal. Pero el análisis llega a algo rigurosamente universal. A algo que abarca todos los posibles casos reales de la especie correspondiente, así, pues, los casos que se conocen y los casos que no se conocen; algo que sólo puede, por tanto, intuirse *a priori*. Es sobre la base de la intuición de que pertenece a la esencia de la cosa como se lo realza fuera del paréntesis. Esta intuición es justamente apriorística. Tan sólo no se halla esta intuición apriorística fundada puramente sobre sí misma, sino que la ocasiona el darse el caso real. Y esto es posible porque este último es un caso especial de lo universal.

El que esto suceda con los actos o con los objetos de los actos, es aquí una diferencia perfectamente secundaria. La fenomenología ha analizado preponderantemente actos, pues así lo trajo consigo su proceder de la psicología. Sobre el problema de los actos se desarrolló el método. Pero los actos son exactamente tan reales como los objetos del conocimiento, como las cosas y los sucesos materiales. Tienen realidad psíquica en el mismo sentido en que tienen éstos realidad física. Por eso es también la misma la manera de darse. La "esencia" se encuentra ahí delante "en" lo real. Por diverso que sea el contenido de las estructuras esenciales de los actos y de las de los objetos de los actos, son lo mismo en ser estructuras de algo real y quedar puestas de relieve en la universalidad de lo ideal únicamente por el realce fuera del paréntesis. Dicho más exactamente, su original universalidad e idealidad es algo que tiene que sacarse y por decirlo así recobrarse de su entretejimiento con lo particular del caso real.[1]

[1] Hay que retener en lo siguiente lo que se dijo arriba (caps. 17 *s.*) sobre la intuición de esencias: ésta no aprehende, tomada en rigor, inmediatamente el ser ideal, sino el "ser así neutral". Sólo así puede encontrar

b) LA ESENCIA Y SU RELACIÓN CON LO REAL

La relación ontológica que hay en el fondo de todo esto es patentemente la del estar contenido o el estar sumido lo ideal en lo real; la misma relación, pues, que encontramos en el ser matemático. Pero cabe poner aquí en duda que tenga sentido considerar el ser ideal de las esencias puramente por sí como si "ocurriese", fuese como quiera, también sin casos reales. Semejante ocurrir lo hay perfectamente en ciertas especies de lo matemático. Pero el que pueda trasportarse a esencias de una especie más concreta, no es visible, al menos por la forma en que se ganan éstas.

Atengámonos ante todo a lo positivo de la relación. Esto es —justo en la universalidad que le da la fenomenología— cosa conocida de antiguo. Y ya entre la concepción platónica y la aristotélica se abrió aquí la oposición por respecto a la existencia aparte de las esencias. Según Platón hay un existir para sí de las formas esenciales, según Aristóteles no ocurren en ninguna parte más que en lo real. Pero ambos conocían el procedimiento para percatarse de ellas y ambos sabían que hay que partir del caso real: Platón en la "reminiscencia" de la idea con ocasión de lo percibido, Aristóteles en la posibilidad de descubrir lo universal en lo singular mismo como algo que está en todo momento contenido en esto último.

Dicho sistemáticamente: es lo paradójico de la esencia de lo universal no poder agotarse esto en nada particular o singular, y sin embargo estar su contenido encerrado íntegramente y sin restricciones en lo particular o singular, o sea, que el conocimiento puede obtener lo universal en lo contrario de lo universal mismo. Hay por ende una realidad de lo universal en los casos reales mismos; no consiste en nada más sino en que éstos tienen de común, en medio de toda su diversidad, un cierto núcleo de rasgos fundamentales. Una comunidad de tal índole es de hecho, pues, una comunidad real; y esta su realidad no puede desligarse de la serie de los casos reales. Mas por otro lado es justo esta esencia de lo universal indiferente al número de los casos reales; más aún, ni siquiera se altera su contenido cuando no hay ningún caso real. Por lo tanto hay en ella la indiferencia a lo real que se hizo tangible en los objetos matemáticos. Y en esto se hace evidente de nuevo que su manera de ser es por naturaleza meramente ideal.

éste en el caso real. Esto no impide, naturalmente, que por este rodeo se percate mediatamente de lo aprehendido en su idealidad.

En tanto el análisis del caso real pone entre paréntesis todo lo que pertenece al caso en su particularidad, tropieza con lo universal en su idealidad. El análisis conoce lo universal percatándose de su esencialidad para todos los posibles casos reales, con lo que justamente salta a la vista su indiferencia a la particularidad, número y existencia de éstos. Lo notable de ello es que en el caso singular puede intuirse más de lo que hay en él en cuanto tal. Pero este ir más allá de él es justo la obra de lo apriorístico. La abstracción o "reducción" en cuanto tal no es lo que lo produce; se reduce a conducir a una intuición de otra especie, más inmediata, la intuición esencial, que empieza justo allí donde cesa aquélla, pero entonces significa una nueva e independiente forma de penetración.

Puede expresarse esto también así: en el caso singular puede intuirse más de lo que hay en él porque el intuir en él es al par un prescindir de él, un mirar a través de él, por decirlo así, a la esencia ideal. Y de hecho no se intuye lo universal en él, sino en la última. El caso singular resulta, tan pronto como la intuición pasa por él hacia los rasgos esenciales, representativo a la vez de una totalidad de casos posibles, y ello sin que se aprehendan también estos mismos. Pero esto quiere decir que lo universal en él no se conoce en su realidad, sino en su idealidad.

Aquí está la razón por la que Aristóteles buscaba la "esencia" en las cosas mismas, pero a la vez también la razón por la que Platón no la buscaba en las cosas mismas, sino más allá de la particularidad de éstas. Tanto lo uno como lo otro tiene, bien entendido, su justificación; y la verdad de la relación entera no está precisamente en el medio, sino en la síntesis de ambas concepciones. Cada una de ellas miraba sólo a un lado de la relación, pero ambas tomaban en cuenta la relación entera y ambas siguieron metódicamente el mismo camino. Este camino es el de la percatación apriorística de la esencia universal en tanto el caso singular da ocasión para ella.

c) Idealidad libre e idealidad dependiente

Ontológicamente podría ser esta relación una y la misma para toda idealidad y servir de base a todo conocimiento ideal. Los ejemplos de estructuras esenciales a las que no corresponde nada en el reino de lo real, no alteran esto en nada fundamental: pues se limitan a confirmar la indiferencia tangible también por otro lado. Y cuando no se hipostatan tales estructuras en

una seudoexistencia real —como hizo el realismo de los universales—, es su idealidad la misma que la de las restantes.

Gnoseológicamente —es decir, en la manera en que el ser ideal se da y se vuelve objeto— existe aquí, por el contrario, una diferencia decisiva. Puede denominársela la diferencia de la "idealidad libre" y la "dependiente".[1]

Esta diferencia no está en la relación óntica de lo real, sino en la relación de conocimiento al sujeto, es decir, en la forma de acceso a lo ideal. "Idealidad libre" quiere decir aquella que, como la matemática, puede intuirse inmediatamente por sí misma, pero ligada en el caso real aparece sólo entenebrecida o enturbiada; "idealidad dependiente" es aquella que sólo se llega a intuir por medio del caso real y a través de él, porque desprendida de él no es apresable.

Puede decirse también que esta segunda forma de lo ideal sólo ocurre como esencia de algo real. En ella está, pues, cumplida ya en la manera de darse la exigencia aristotélica de la inmanencia real del eidos. En la primera no lo está. Sobre la base de esta diferencia puede también comprenderse sin dificultad el χωρισμός que se le ha reprochado a Platón por el haber éste buscado unilateralmente su orientación en la matemática.

Sin duda que el "estar dadas" las esencias sólo como las de algo real no necesitaba en sí significar que "sean" sólo esencias de algo real. La manera de darse no es, en cuanto tal, manera de ser. A la indiferencia le queda, pues, fundamentalmente abierto también aquí cierto espacio. Y justo el que se pueda "realzar fuera del paréntesis" las esencias prueba la posibilidad de desprenderlas, es decir, que en sí muy bien pudieran tener también una idealidad libre.

El procedimiento del desprenderlas tiene lugar en rigor sólo *in mente*; *realiter* no puede desprenderse nada de lo efectivo. Lo que esto tiene en su seno permanece en él. Pero esta vinculación es esencial sólo a lo real, a lo ideal le es extrínseca. Bajo el punto de vista de la esencia no sólo significa, pues, la posibilidad de desprenderla un proceder del hombre, sino que es la expresión de la índole de extrínseca y de la relación óntica entre las maneras de ser. La posibilidad de desprender *in mente* lo ideal de lo real descansa justo en que lo ideal es de suyo indiferente a lo real. Esta indiferencia resulta perceptible en lo ideal tan pronto como se dirige la mirada a su índole pecu-

[1] Introducida así en *Metaphysik der Erkenntnis*, 3ª ed., 1941, parte V, cap. 62.

liar. Pero el reverso de la relación es que lo real no puede desprenderse, en absoluto, de lo ideal. Aun después de puesto entre paréntesis todo lo particular, sigue estando transido de lo ideal.

Tampoco es que en un caso dado pueda abstraerse arbitrariamente de lo que se quiera; sin duda que esto puede hacerse, pero entonces no se llega a la estructura esencial. Lo abstraído conserva en sí los rasgos esenciales. No hay ningún caso real que no lleve en su seno una estructura ideal a la que fuerza a compartir su propio ser real. Si en un caso se quisiera abstraer de ella misma, se destruiría simultáneamente la realidad del caso y el residuo sería un vacuo "*abstractum*", algo indeterminado que así no ocurre en ninguna parte. Semejantes experimentos pueden hacerse en el pensamiento, pero no conducen a ningún conocimiento, sino que se quedan en un vacuo jugueteo. Si en la intuición esencial se abstrae, por el contrario, de la realidad del caso singular, el resultado no es un vacuo "*abstractum*", sino una muy determinada estructura esencial que en la forma en que reluce como "esencia de la cosa" prueba tener la misma "dureza", es decir, la misma fuerza de resistencia contra la arbitrariedad del pensamiento, que lo matemático.

d) Unidad de las esencias y dualidad de los accesos

Lo peculiar del análisis fenomenológico no es precisamente la abstracción —es decir, algo negativo—, sino la visión positiva o la aprehensión de la estructura esencial. Esta aprehensión se halla siempre en una clara oposición a la acción negativa del poner entre paréntesis; tiene independencia frente a lo empíricamente dado, aun cuando encuentre en esto sus puntos de partida. Y esto sólo es posible si la estructura esencial "es" algo en sí. Esto no significa aislamiento, ni ser para sí, ni estar desprendido de lo real, pero sí independencia frente al acto aprehensor. Pues el aprehender es un acto trascendente.

Puedo, por ejemplo, poner de relieve en un "todo" dado cualquiera —sea un cristal, un organismo animal o el cuerpo de la Tierra— la relación esencial "el todo y la parte". Encontraré entonces la rigurosa correlatividad de ambos, e igualmente el estar supuesto el todo en la parte (en cuanto parte) y el estar supuesta la parte en el todo (en cuanto todo), y la referencia esencial de la parte a otras partes del todo, y muchas cosas más. Para ello necesito abstraer de todo aquello en que se diferencian el cristal, el organismo y la Tierra; esto no es ninguna dificultad, pues la relación esencial buscada no resulta afectada por

estas diferencias. Pero no puedo abstraer, en la esencia del cuerpo de la Tierra, de la relación esencial "el todo y la parte", ni siquiera de una sola de las leyes parciales que radican en ella. Y no puedo, porque el cuerpo de la Tierra, sin esta relación esencial, no es en absoluto el cuerpo de la Tierra. Pero lo primero lo puedo muy bien porque la relación "el todo y la parte" también sin el cuerpo de la Tierra "es algo" que existe perfectamente y que puede intuirse por sí mismo. Este "ser algo" —no desprendido de lo real en general, pero sí de la particularidad y existencia del caso real determinado— es el ser en sí ideal.

No es distinto con la esencia de los actos. Cuando en el acto vivido del arrepentimiento pongo de relieve la peculiar vuelta del yo hacia sí mismo, el cambio de posición ante la persona ajena, el cambio de valoración de la propia acción, etc., esto sólo es posible porque estos momentos forman juntos una estructura esencial que existe perfectamente incluso sin que se lleve a cabo el acto real particular —por ejemplo, también tiene sentido como requerimiento moral que se dirige al culpable y que queda incumplido—, así, pues, también prescindiendo del caso real es en sí lo mismo que ella es en él.

Hasta aquí existe, pues, en toda la línea la misma relación que en el ser matemático. La ley de la suma de los ángulos existe perfectamente también sin el polígono real; pero puedo ponerla de relieve en el polígono real con tal de fijar la vista en algo más que en lo medido de una manera meramente fáctica, lo cual se revela en el mejor de los casos una aproximación a la ley —es decir, con tal de intuir la esencia universal del polígono en éste. También así aprehendo la esencia en el ejemplo del caso real. La diferencia se reduce a ésta: la intuición matemática de las esencias puede moverse libremente en lo ideal, la restante intuición de esencias no lo puede, en general. Esta intuición permanece ligada con sus actos a las ocasiones empíricas; aquella otra puede prescindir de éstas, encontrando accesos inmediatos al ser ideal.

Pero justo esto es una diferencia meramente gnoseológica que no puede trasponerse al orden óntico. Concierne sólo a la dualidad de los accesos a la unidad de la esencia. Si no, sería la demostración matemática con la figura dibujada cosa de imposibilidad. La diferencia gnoseológica es, pues, justamente demostrativa de que no existe una diferencia entre las esencias en punto al ser. Y esto significa que ontológicamente son una y la misma idealidad la "idealidad dependiente" que ponemos

de relieve en los casos reales y la "idealidad libre" que aprehendemos inmediatamente por sí misma.

CAPÍTULO 47

LA INTUICIÓN ESENCIAL Y LA EVIDENCIA

a) LA IDEA DE LA "MATHESIS UNIVERSALIS"

Para la exhibición del ser ideal tiene el reino de las esencias susceptibles de ser puestas de relieve otra ventaja especial sobre lo matemático: que es de una amplitud y riqueza de contenido muy distinto, extendiéndose a todas las formas y capas de lo real, sin dar en ellas la preferencia a un lado determinado. Si se considera que lo matemático concierne sólo al grado ínfimo de la conformación —el cuantitativo—, es evidente sin más lo grande de esta ventaja. Apenas resulta disminuída por la falta de "exactitud" en la forma de mostrarlo. Pues la exactitud no concierne al ente mismo, sino sólo a su aprehensibilidad; no es un momento ontológico, sino sólo gnoseológico.

En sí fuera perfectamente concebible una ciencia exacta de las esencias de objetos y actos, del ser material y del espiritual. La idea defendida por Husserl de una filosofía como ciencia exacta —una renovación de la *mathesis universalis* cartesiana— descansa en esta posibilidad de principio. Pero la posibilidad existe sólo ontológicamente, no gnoseológicamente. Las esencias de todos los dominios del ser admitirían la exactitud de la aprehensión. Pero no la admite la organización de nuestro conocimiento: éste no tiene órgano alguno para apresar exactamente más que relaciones lógicas y matemáticas. Y para procurarle el órgano no tiene el hombre poder. El hombre sólo puede hacer valer la facultad de conocimiento que tiene hasta el límite de su alcance. Siempre que emerge en la filosofía la idea de la *mathesis universalis*, entra subrepticiamente en juego la utopía del *intellectus infinitus*. Aquí está el error en el cálculo de Husserl, como de los viejos racionalistas; es la cuenta de la ciencia hecha sin contar con la huéspeda.

Por eso persiste el papel directivo de lo matemático y su fuerza de orientación para la ontología de lo ideal, a pesar de tener un contenido tan limitado y resultar tan estrecho frente al ancho reino de las esencias.

Mas por otro lado tiene el reino de las esencias la gran

ventaja de traer ya consigo su conexión con lo real. Su forma de darse mediatamente nos la exhibe *ad oculos*. Pero de esta conexión depende, como vimos, el testimonio del ser en sí. Pues lo real está dado como ente en sí en virtud del peso del ser afectado en el experimentarlo. Si hay, pues, un tejido ideal de esencias que se revela ya en su forma de darse como inmanente a lo real, o que está contenido en lo real como su determinación ya antes de nuestro aprehenderlo y tenerlo por cierto, justo con ello queda garantizada su independencia gnoseológica y su indiferencia a la objeción —en suma, su ser en sí. Pero no puede surgir únicamente en el ponerlo de relieve, porque lo real no es en absoluto lo que es sin sus estructuras.

Pero si este tejido revela ser a la vez indiferente a la existencia y particularidad de los casos reales, si en su existencia es visible que éstos le son en cuanto tales extrínsecos, y que aun sin ellos sigue siendo visible tal cual es, se funden los dos momentos de indiferencia —la indiferencia a la objeción o al ser aprehendido y la indiferencia al ser real de los casos— para constituir en común el concepto riguroso del ser en sí ideal. Forman, pues, juntos la prueba de la existencia y del alcance de tal ser.

b) Límites de la certeza del contenido

A estas ventajas de la intuición ampliada de las esencias se opone sin embargo una desventaja que pone en peligro los resultados de ella. Concierne a la certeza del contenido en el saber del ser ideal.

La intuición de las esencias tiene por única y última instancia de su certeza la "evidencia" de la intuición misma. No puede apelar a ninguna otra cosa en que tenga un control de sí misma. El supuesto tácito es que ella misma es infalible. Es necesario, pues, preguntar: ¿lo es efectivamente? Por anticipado no parecería verosímil. Ninguna de las instancias de conocimiento de que tenemos noticia está absolutamente libre de error. Pero ¿hay entonces que abandonarse a lo intuído?

No hay que generalizar en seguida el reparo que aquí surge. En la matemática, por ejemplo, es la cosa de otra manera, y a esto responde la famosa certeza de los teoremas matemáticos. Aquí no sólo se experimenta la dureza del "ser así" en la resistencia, subjetivamente perceptible, al posible pensar de otra suerte; la matemática asegura también cada una de sus evidencias insertándolas en los grandes órdenes de lo ya apre-

hendido y asegurado. La misma significación metódica tiene también el conocido procedimiento euclidiano de demostrar. Consiste en remontar hasta los axiomas; y éstos a su vez no están simplemente entregados a la evidencia de ellos por sí, sino asegurados en vista de lo más especial que descansa en ellos como en sus condiciones. Así está ligada consigo misma toda la esfera del ser matemático; y éste significa para la ciencia un sólo y gran orden esencial de condiciones y condicionados que recorre sin hiato el conjunto. La ilusión de evidencia en el detalle está aquí prácticamente eliminada. Quedaría a lo sumo la posibilidad de dudar del conjunto, pero esto a su vez no es posible en vista de la relación con lo real.

De otra suerte es en la intuición de esencias que pone de relieve éstas partiendo de lo real. Ésta intuye "estigmáticamente", es decir, es una intuición que da en el punto singular. Una intuición a la que le falta la anchura en que se ve sinópticamente la esfera o que no es una intuición "conspectiva". O que por ende no encuentra fácilmente contrapeso y corrección en otras intuiciones. Sus evidencias descansan sobre sí, están ahí cada una para sí y encierran en sí lo cuestionable del estar ahí para sí.

La prueba de esto la aporta la práctica misma de la intuición de esencias, con la mayor claridad en la divergencia de lo intuído por diversos individuos. La diversidad del punto de partida y de la dirección de la mirada puede hacer entrar cosas muy diversas dentro del alcance de la intuición. Errores que en la intuición conspectiva se hacen patentes sin más porque la incoherencia resulta en seguida tangible, permanecen sin destacarse en la estigmática. Únicamente resultan rastreables allí donde se hacen intervenir grandes órdenes de casos. Pero justo esto no entra en el proceder de la pura intuición de esencias.

c) La evidencia objetiva y la evidencia subjetiva

El apelar a la "evidencia" inmediata tiene en sí el punto escabroso de estar encerrada en ella misma —es decir, ya en el concepto de evidencia en cuanto tal— un equívoco.

Con semejante apelación se piensa, naturalmente, en la "evidencia objetiva", que significa no sólo la convicción que tiene de lo intuído el sujeto, sino también una garantía suficiente de la verdad de la convicción. No se piensa, pues, en nada menos que en la certeza del saber de lo verdadero y lo falso. Pero justo ésta no está nunca inmediatamente dada, y allí donde

quizá se tendría efectivamente en una determinada evidencia la pretensión de poseerla, allí precisamente no es comprobable. Pues "dada" sólo puede estarlo en forma de convicción. Entonces se "tiene" sin duda la convicción, pero justamente ésta no es garantía objetiva, sino que también puede ser ilusión. Es sólo una evidencia subjetiva.

La evidencia subjetiva, dondequiera que aparece, está también efectivamente dada, pero es sólo una modalidad de la conciencia, no una modalidad del conocimiento: convencido se puede estar incluso de lo más falso. Prejuicios y errores pueden ser muy convincentes en este sentido. En esto consiste lo falaz de la convicción. Si en la ciencia se quisiera apelar a la convicción, se resultaría ridículo. La evidencia subjetiva no es, pues, en ningún caso un criterio.

Pero tampoco lo es la objetiva. Si se diese alguna vez, sería sin duda uno, pues su sentido es justamente la garantía suficiente. Pero nunca está dada. Un criterio tiene que estar "dado", pues tiene que ser para la conciencia el signo de la certeza. Si la evidencia subjetiva fuese tal signo, sería la medianera de la objetiva. Esto es justo lo que no es ella. Más bien se tendría ya que poseer un criterio para saber si en el caso dado es la evidencia sujetiva signo de la objetiva o no. Pero esto quiere decir que ni la evidencia subjetiva ni la objetiva es criterio de la verdad —ésta no la tenemos y en aquélla no nos sirve de nada el tenerla—, sino que tendría que haber además un criterio de la evidencia misma. Éste tendría que decir si la evidencia subjetiva dada era a la vez objetiva.

Hay una difundida opinión según la cual no habría en el conocimiento ideal posibilidad de ilusión. Se hace valer para toda la región de este conocimiento la tesis de Spinoza: *veritas norma est sui et falsi.* Esta opinión descansa en un desconocimiento del ser ideal; pero con ello desconoce a la vez el genuino carácter gnoseológico de la intuición de esencias. Se piensa una y otra vez que aquí sólo hay el objeto interno, intencional, y que acerca de éste no es en absoluto posible la ilusión, el error, el desacierto. Pero entonces tampoco se debe hablar de intuición, visión o aprehensión de tales objetos, ni darse por ciencia el ocuparse con ellos. Pues la intuición esencial sólo es entonces un juego de la representación. Se cree que el pensamiento se queda aquí consigo mismo, sin trascenderse en absoluto; olvidándose de que exactamente las mismas esencias que se aprehenden son también esencias de lo real y tienen en esto y en todo caso ser en sí.

Así, pues, no se obvia la dificultad que hay en el concepto de evidencia. Negar la posibilidad de la ilusión en la evidencia quiere decir más bien aniquilar el conocimiento ideal.

d) Sentido positivo de la ilusión en la evidencia

Las cosas no están sin embargo tan mal sino sólo en la intuición puramente estigmática, tal cual la ha desarrollado unilateralmente el gremio fenomenológico. Efectivamente no está la intuición de esencias reducida, de ninguna suerte, a aquella sola. La intuición de esencias es tan perfectamente como la geometría capaz de la intuición conspectiva. Puede insertar los conocimientos singulares en el orden de un conjunto, en el que se compensan las fuentes de error de la intuición aislada. Esto sucede enteramente de suyo dondequiera que se procede en forma científica. La ciencia es justamente conexión, inserción en un todo, sinopsis. En la síntesis de la intuición estigmática y la conspectiva se obtiene un criterio por lo menos relativo —comparable al del conocimiento real en la síntesis de elementos apriorísticos y aposteriorísticos. Tan sólo no es ni aquí ni allí un criterio absoluto; pero éste excedería de la medida humana.

Sin embargo, cuando se piensa que la manera de darse el ser ideal en la intuición de esencias resulta ilusoria, o aunque sólo sea debilitada, por obra de la aporía de la evidencia se saca una conclusión perfectamente errónea. Esta aporía concierne simplemente a la aprehensión del contenido de la esencia suelta, pero de ninguna suerte a la manera de darse su carácter de ser. Además, la ilusión sólo se extiende las más de las veces a lo negativo, consistiendo, pues, en no ver; lo positivamente intuído está mucho menos sujeto a ella. El error del fenomenólogo empieza por lo regular allí donde dice "no hay tal"; donde ve algo y dice "hay esto" no suele errar. Y esto es muy comprensible, pues todo auténtico intuir es afirmativo.

Pero aquí se trata de una consideración todavía más fundamental. Concedido que cabe la ilusión en detalles al poner de relieve la estructura esencial en el caso real, que cabe acertar o errar, aprehender o fallar. Entonces hay que decir: lo mismo es válido de todo conocimiento, también del conocimiento real. Y en éste nadie pretenderá afirmar que la posibilidad de la ilusión o del error atente a la realidad del objeto. Todo lo contrario: allí donde puede errarse algo, tiene necesariamente que estar presente primero aquello que puede errarse. Si no

está presente, no hay nada que pueda errarse. Pero presente tiene que estarlo necesariamente como algo cuyo ser está ahí indiferente a todo aprehenderlo o errarlo. Pero tal es en sentido riguroso un ente en sí.

Más bien hay, pues, que sacar la conclusión inversa: si la ilusión en la evidencia fuera cosa de imposibilidad, cabría en rigor dudar del ser en sí de las esencias; pues cabría creer que las esencias son meramente cosa del pensamiento, ya que cómo iba a poder el pensamiento errarse a sí mismo. Pero si la ilusión en la evidencia es posible y sale a la luz del día en la ocasional divergencia de lo declarado evidente (por diversos sujetos intuyentes), queda con ello justamente probado el ser de aquello acerca de lo cual incurre la evidencia en ilusión. En la conciencia de la discordancia hay, en forma totalmente indiscutible, la garantía de que las esencias mismas son algo independiente de todo tenerlas por ciertas y de toda evidencia, de todo intuir y conocer. Y esto quiere decir que son algo ente en sí.

La verdad y el error sólo son, justamente, posibles en la relación de trascendencia. Su inequívoco sentido es el del ajustarse o no ajustarse a un objeto que es más que objeto y tiene en sí sus determinaciones aun cuando no venga a ser objeto de la intuición. Pues justo con éstas sus determinaciones tiene que concordar en la conciencia lo "verdadero" y que faltar la concordancia a lo "falso".

Desconocer tal estado de cosas sólo es posible cuando por "esencia" no se entiende lo que ésta es —o no se reconoce en ella la estructura ideal de la cosa—, sino que sólo se tiene ante la vista lo "realzado fuera del paréntesis" como contenido de conciencia (o sea, como concepto o producto de la abstracción). Este último es en cuanto tal, naturalmente, un objeto en un sentido sólo impropio, un objeto sustentado por un acto o intencional, no objeto de conocimiento. Pero conocimiento lo es la intuición también sólo en tanto no produce, sino que "aprehende". Y esto quiere decir que sólo lo es en tanto el producto del acto (el concepto o lo universal puesto de relieve) concuerda con la esencia de la cosa tal cual es en sí y tal cual está contenida en lo real como "su" estructura.

Capítulo 48

EL REINO DE LO LÓGICO Y SUS LEYES

a) Las dos clases de leyes del pensamiento

Todavía hay dos dominios de lo ideal no tocados en lo anterior: lo lógico y el reino del valor. El primero se acuesta al ser matemático, el segundo a las esencias. Pero ambos tienen de común que en ellos es donde se ha desconocido durante más tiempo el sentido del ser ideal. En ambos depende éste de la relación de lo real, sólo que ésta es en ellos muy diversa; y diversa también de la que se encuentra en lo matemático y en las esencias.

Ante todo tomemos en consideración el reino de lo lógico. En torno a su manera de ser hay una vieja disputa. No se la va a desarrollar aquí en toda su amplitud. Basta partir de la siguiente afirmación: si aquí se está ante un ser en sí propiamente tal, es en todo caso ideal; y si es un ser ideal, cuenta en todo caso en la "idealidad libre". Su manera de darse es inmediata, resulta aprehendida "por sí", como el objeto matemático.

El ser aprehensible por sí, así como el existir la esfera, son aquí incluso especialmente puros. No es sólo que no sea menester abstracción alguna respecto de lo real; es más bien que falta también el contenido concreto particular que, por ejemplo, en la geometría constituye siempre cierta analogía a lo real.

Las leyes de las figuras y modos del silogismo, así como estas figuras y modos mismos, son estructuras de suma generalidad, formas puras de un contenido posible. Estas formas dominan las relaciones de los pensamientos en la medida en que están objetivamente determinadas, ejerciendo una especie de íntima necesidad del pensar. En este hecho está la razón de la conocida concepción, siempre emergente de nuevo, de la lógica formal como una "ciencia del pensar".

El que también es esto mediatamente, no va a impugnarse. Pero si por ello es caracterizable primariamente su esencia, es otra cuestión. Ya la más simple consideración lleva aquí a algo distinto. Pues, primero, no dicen las formas lógicas nada sobre el pensar mismo, sino que conciernen exclusivamente al contenido de los pensamientos como contenido objetivamente conformado. Así es ya claro en el sentido de la proposición categó-

rica, cuya cópula, "es" y "no es", expresa el puro sentido del ser. Es lo que se ha demostrado frecuentemente y con toda prolijidad.

Mas por otro lado hay también una psicología del pensar. En ella se trata de leyes totalmente distintas, de leyes del proceso de pensar y de la secuencia de éste en cuanto se halla subjetivamente condicionada. Como tipo de semejantes leyes son las más conocidas las de asociación, que tomadas en forma puramente descriptiva conservan bien su importancia para el ir y venir de los pensamientos, aun después de haberse mostrado que tras de ellas hay aún otras formas de conexión. Pues tampoco éstas son lógicas.

El pensar está en la peculiar situación de hallarse sometido a la vez a dos muy diversas clases de leyes. Forma una especie de liza de la heterogeneidad de ambas, quedando desgarrado, digámoslo así, por ellas. En esto descansa el fenómeno de los llamados "errores lógicos" que comete. Éstos no son de ninguna suerte simples errores, sino precisamente errores lógicos; psicológicamente son justas secuencias. Prueban hasta la saciedad que las leyes lógicas están muy lejos de dominar efectivamente el pensar y de ser verdaderas leyes de éste. Lo lógico es más bien un orden de leyes enteramente heterogéneo con el proceso de pensar, y que sólo secundariamente se deposita sobre éste y lo abraza, por decirlo así, a la vez que lo trasforma y adecúa a aquel ente de la aprehensión del cual se trata en el pensar.

Estas leyes y en general estas múltiples estructuras y formas —el sistema de las formas lógicas— es primitivamente ontológico, y aun más, ontológico-ideal.

b) Carácter ontológico-ideal de las leyes lógicas

Esto puede probarse sin dificultad por su estar contenidas dentro de la región entera del ser ideal, y más tangiblemente que en ninguna otra parte en el ser matemático. Cuando, por ejemplo, se demuestra que las leyes del círculo son casos especiales de las leyes de la elipse, claramente está contenido en ello el *dictum de omni et nullo*. Cuando una ley permutativa dice que $a + b = b + a$, en ella está supuesto —como por lo demás en toda igualdad— el principio de identidad; pues la igualdad es sólo una identidad parcial. El que las demostraciones euclidianas estén construídas según los modos de la silogística prueba que estos últimos atraviesan las relaciones del

ser geométrico en general, de tal suerte que éste resulta abarcable con la vista en ellas.

Si las leyes lógicas fuesen meras leyes del pensar, tendría su "aplicación" en la matemática que deformar los objetos matemáticos. Y en ningún caso podrían ser justo el instrumento con que el pensar se apodera de estos objetos; lo que a su vez no podría menos de salir a la luz en alguna parte, en errores del cálculo, en desviaciones e incoherencias. Nada de todo esto experimentamos en el pensar matemático en tanto éste presenta una forma rigurosamente lógica.

Hay, pues, que sacar la conclusión inversa: las leyes lógicas son ya por naturaleza propias del ser matemático y lo dominan como suyas. Pero como ellas mismas no son leyes matemáticas, sino mucho más generales que éstas, sólo puede decirse que son por naturaleza leyes del ser ideal. Por esta causa son también leyes del "pensar" matemático en tanto éste no es un mero pensar, sino un aprehender el ser matemático.

Afinando las cosas puede decirse que en general hay un pensar que se rige por ellas, pero que les es totalmente extrínseco; mas a nuestro pensar no es extrínseco el regirse por ellas. Pues en virtud del dirigirse por ellas y de subordinarse, por decirlo así, a ellas como norma de íntima rectitud, es capaz de ser un adecuado pensar —es decir, un "aprehender"— el ser matemático y mediatamente todo lo real que se halla dominado por éste. De su estructura lógica —de su flexibilidad, pues, ante las leyes lógicas— depende su adaptación al ente, es decir, su significación gnoseológica y su valor de verdad.

c) Relación de lo lógico con la idealidad dependiente

En la relación con el ser matemático es esta situación prototípicamente apresable tan sólo porque lo matemático es trasparente y deja conocer fácilmente sus estructuras. No tan fácil es la cosa en la relación de lo lógico con las esencias complejas dadas sólo como idealidad dependiente. Con todo, es perfectamente posible mostrar su estar contenido también en ellas. Éste sólo resulta más retraído porque las esencias son aquí de una concreción mucho más alta, y su estructura lógica fundamental está plenamente recubierta por la configuración especial del contenido.

No se necesita sino pensar en el simple sentido de la generalidad objetiva de las esencias, para ver claro que en ella está implícita la relación lógica general de generalidad y especifica-

ción o caso singular. Si, por ejemplo, se aprehende en una especie de actos la esencia del acto, ésta es válida *a priori* para todos los posibles casos especiales. Si aquí se articulan mutuamente lo general y lo especial, entra sin más en vigor la estructura lógica de la clasificación. Lo mismo es válido de los modos del silogismo. De hecho se "silogiza" pasando desde esencias simples a más complejas. De esta manera se sientan las amplias "conexiones esenciales" que se requieren para una visión conspectiva y constituyen la necesaria contrapartida de la visión estigmática.

Por último puede aducirse aún aquí en especial el principio de contradicción, que es decisivo para toda coexistencia de momentos esenciales. El es ya el tácito supuesto en la simple visión de esencias. Lo que implica una contradicción lo invalida la visión; y asimismo se elimina de suyo lo que entra en contradicción con lo demás intuído. Si el principio de contradicción no fuese una ley del ser, ni tuviese validez para el ser de las esencias, sería una violenta dominación de las esencias por un pensar tiránico. En verdad es a la inversa: las leyes lógicas son leyes universales del ser ideal; siéndoles extrínseco que también el pensar se rija por ellas dentro de ciertos límites. Mas para el pensar y la intuición es justamente esto de central esencialidad; de otra suerte no fuera posible la aprehensión de las esencias que contienen estas leyes por la intuición humana.

d) Las leyes lógicas y las leyes reales

Pero lo decisivo es también en lo lógico la relación con el ser real. En último término se halla el ser ideal, tanto el de las esencias cuanto el de lo matemático, en la misma situación escabrosa que lo lógico mismo. Si, en efecto, esto se halla contenido sólo en el reino de las esencias o en el objeto matemático, se halla sólo en la misma línea que éstos en su aspiración a un ser en sí ideal. Pero si cabe mostrar que está contenido también en lo real, interviene por detrás de su propio peso toda la ponderosidad del ser en sí real con la actualidad de sus datos.

Ahora bien, que está contenido en lo real es cosa mediatamente implícita ya en su relación con lo matemático y con las esencias; pues también éstos se hallan contenidos en lo real. Pero cabe probarlo también directamente.

La prueba está en la índole peculiar del conocimiento real, el cual tiene la estructura de las leyes lógicas por supuesto de

todo él, en todas las conexiones de su contenido, en su abarcar con la vista, en la generalidad y aprioridad objetiva de que está tejido, así como en su relación con el caso singular dado.

Con esto se alude ante todo a lo comprensible de suyo de la "aplicación" que hacemos de lo general ya intuído y conceptuado a casos reales que no están dados en ninguna experiencia —como los futuros. La aplicación tiene justo e indiscutiblemente la forma de la subsunción, lo mismo si ésta es consciente que si no lo es; y si posteriormente se busca para ella una forma de expresión, resulta ésta necesariamente la de uno de los modos del silogismo conocidos por la lógica. Esto no es válido sólo de lo general en forma de leyes expresadas por medio de conceptos en el juicio, como las que aparecen en las ciencias, sino exactamente igual de todo lo general no apresado en conceptos, aprehendido intuitivamente en la vida misma (aprehendido, por ejemplo, por analogía), no consciente objetivamente. Pues lo peculiar es aquí que en la vida nos las arreglamos con esta clase de aplicación —es decir, que dentro de los límites del saber humano de lo verdadero y de lo falso concebimos y tratamos lo real con perfecta exactitud. Los errores, en efecto, que cometemos en semejante aplicación, no suelen estar en la forma misma de ésta, sino en la aprehensión de lo general, así como de su ajuste a lo particular.

Cosa sería ésta de imposibilidad, si lo real mismo no estuviese ordenado "lógicamente" ya de alguna suerte en sus relaciones estructurales, o sea, si las formas de dependencia que conocemos como formas de nuestro pensar y aplicamos para aprehender lo real, no penetrasen ni dominasen lo real ya por su naturaleza e independientemente de todo pensar.

Esta situación es y será totalmente paradójica mientras se entiendan las leyes lógicas como meras leyes del pensar. Pero no es nada paradójica cuando se ve que son originalmente leyes del ser. Pero esto quiere decir que su esencia no se agota en ser leyes de la esfera lógica —como una esfera de pensamientos—, que son, antes bien, originalmente leyes del ser ideales, y la consecuencia en los pensamientos que descansa sobre ellas es la reproducción de una consecuencia en el ser mismo por los pensamientos que descansa igualmente sobre aquéllas. Lo peculiar de lo lógico es, según esto, que los pensamientos, al seguir las leyes lógicas, no siguen sus propias leyes, sino unas leyes ónticas esenciales, cuyo carácter de ser en sí ideal se muestra justo en que son la común estructura constitutiva de lo real y de los pensamientos.

Leyes que no fuesen más que leyes del pensar sólo podrían ser, trasportadas a las relaciones reales, un falseamiento de lo real. Un pensar que quisiera "aplicar" su propia lógica subjetiva al aprehender los objetos reales, sería un pensar prácticamente inutilizable en la vida. No podría ser un pensar "aprehensor". No podría servirle al hombre de orientación en el mundo real, ni enseñarle nada sobre su situación vital, ni sobre situaciones dadas, ni sobre los medios para lograr sus fines, en fin, no podría ser un instrumento para descubrir nada oculto. Semejante pensar no sería el medio metódico universal de ver sinópticamente amplias relaciones y dependencias reales. Mas que nuestro pensar es, sobre la base de su lógica, semejante medio universal, lo enseñan la vida y la ciencia de lo real en todos los dominios parciales.

Toda incoherencia desaparece de un golpe si lo lógico de nuestro pensar es originalmente un cuerpo de leyes ideales del ser, o sea, si las leyes más generales del orden del ser ideal constituyen el canon que da al orden de los pensamientos su consecuencia y la conciencia de ésta. Lo lógico, entendido como conjunto de estas leyes, entra entonces en las mismas relaciones que lo matemático. Está por un lado contenido como estructura esencial en lo real, pero a la vez es determinante, como estructura esencial de los pensamientos, en la conciencia. O también: es, como cuerpo ontológico-ideal de leyes fundamentales, lo determinante en dos direcciones: en la del pensar y en la del ser real. Y así sólo es comprensible que el pensar, mientras sigue las leyes lógicas, no se aleje de lo real en sus raciocinios desde lo dado a lo no dado, sino que aprehenda siempre de nuevo lo real.

c) La validez objetiva de lo lógico y la posibilidad de la ciencias reales

Puede mostrarse sin más lo anterior en cualquier modo del silogismo. La primera figura presenta en el modo Bárbara las premisas M a P y S a M. No se sabe si es válida S a P; sólo se sabe que es válida M a P y que es válida S a M. La consecuencia S a P sólo puede emerger en el pensar si éste se halla bajo la ley de la consecuencia, es decir, del modo; pero tampoco puede convenir al S real sino estando sometida de antemano a la misma consecuencia la relación real de S, M y P. Si no estuviera sometida a ella, serían paralogismos por respecto a lo real todos nuestros silogismos en el modo Bárbara, incluso

los sacados exactamente y con necesidad lógica (o sea, los de la ciencia). Nuestro pensar estaría entonces forzado, en el sentido de la idea cartesiana del *deus malignus*, a raciocinar falsamente —es decir, falsamente no en cuanto a sí, pero sí por respecto a lo real.

La posibilidad de las ciencias reales y de una conciencia de la realidad con un contenido coherente, por ser una conciencia lógicamente conformada y unificada, única y exclusivamente existe sobre el supuesto de que las leyes lógicas son, como leyes esenciales ideales, la base simultánea e idéntica del pensar y de lo real.

Esta situación está vista con toda claridad ya en la construcción germinal de la analítica aristotélica. Esta analítica es por su naturaleza una lógica ontológicamente fundada; está construída sobre el riguroso paralelismo del ser enunciado en el juicio (κατηγορεῖσθαι) y de la conveniencia o inherencia óntica (ὑπάρχειν). Esta lógica ha formado la base de las teorías de los universales en la escolástica. Esto se ha desconocido por primera vez en la edad moderna, y justo a consecuencia del giro cartesiano hacia la *cogitatio* como una sustancia separada de la *extensio* y heterogénea a ésta. Descartes mismo no sacó, sin duda ni en manera alguna, una consecuencia de esta índole, pero la teoría del conocimiento de los tiempos ulteriores, que partió de su teoría de las dos sustancias, se vió empujada cada vez más hacia ella. Tan sólo el siglo XIX rompió efectivamente la tradición de la situación natural —es decir, de la ontológica.

La identidad de las leyes lógicas en medio de la heterogeneidad de la esfera de la conciencia y de la esfera de lo real es y será algo asombroso. Pertenece a esa larga cadena de "portentos" sobre los cuales descansa el fenómeno del conocimiento. Es perfectamente comprensible que las teorías idealistas, al reflexionar sobre el papel de lo lógico en el conocimiento de lo real, cayeran en una inversión de la situación. No podía menos de parecer que lo real se regía aquí por las leyes de la conciencia. Es la misma ilusión que se impone también en lo matemático, y que generalizada luego tiene por consecuencia el rebajar la realidad al nivel de una apariencia subjetivamente entendida.

A primera vista tiene esta inversión el aspecto de una simplificación. Únicamente lo absurdo de las ulteriores consecuencias revela lo insostenible que es. Estas consecuencias se han desarrollado antes y no se necesita repetirlas aquí. Kant pe-

netró claramente la situación, por lo menos en la medida en que reconoció en lo general y su especificación en la naturaleza una adecuación de la naturaleza a nuestra facultad de conocimiento. También aquí resuena todavía, sin embargo, un resto de la inversión de la situación. Pero el hecho fundamental que Kant apresó viene a parar en que es más bien nuestro entendimiento el que, por medio de sus leyes lógicas, con arreglo a las cuales subsume lo especial bajo lo general, está adecuado al conocimiento de una naturaleza en que hay por todas las partes ingredientes comunes, o en que todo lo especial está subordinado a leyes generales.

Pero esta situación es la de una idealidad que abarca juntamente el orden del pensar y el orden real en un cuerpo de leyes esenciales que resulta tangible como cuerpo lógico dentro de la fábrica de la humana concepción del mundo.

Capítulo 49

EL REINO DE LOS VALORES Y SU MANERA DE SER

a) El puesto aparte de los valores entre las esencias

El otro dominio que aun falta de lo ideal, además de lo lógico, es el de los valores. Está emparentado con el de las esencias; los valores fueron ya primitivamente —mucho antes de que estuviese madura la cuestión de su manera de ser y se dispusiera de un concepto de valor para formularla— entendidos a la manera de las esencias. Así entendió Platón la justicia, la valentía, la sabiduría como "ideas" —es decir, como arquetipos que ni se sacan de la experiencia, ni el hombre los inventa, pero que le son accesibles a éste en la intuición pura.

Harto conocido es que la discusión en torno a la esencia de los valores no está cerrada hoy en día, que las opiniones discrepan aún ampliamente acerca de si son o no algo existente independientemente del tenerlos por tales y de la "valoración". El tomar posición relativamente a esta cuestión no es cosa de la ontología, sino de la teoría del valor; no puede, pues, discutirse aquí. Pero el parentesco de los valores con las esencias requiere tratarlos en el mismo plano que éstas, sobre todo dado que la cuestión disputada a la que están sometidos se extiende en sus amplios alcances también a las esencias mismas.[1]

[1] Como discusión de su manera de ser cf. del autor, *Ethik*, Berlín, 1926, parte I, caps. 15 y 16.

El puesto aparte de aquéllos frente a estas últimas está en lo siguiente. Las esencias abstraídas tienen, lo mismo que lo matemático, la peculiaridad de que todos los casos reales que por su índole caen bajo ellas, se rigen también efectivamente por ellas y por ellas están dominados. Ellas se conducen, pues, relativamente a lo real como leyes a las que esto se halla íntegramente sometido. En los valores es distinto. Los casos reales pueden responderles o no responderles; y en el primer caso son precisamente "valiosos", en el segundo "contravaliosos". Los valores no determinan directamente lo real, sino que sólo forman la instancia del ser valioso o contravalioso lo real. Pero su propia existencia no la altera en nada el ser lo real contravalioso. De antemano se hallan, pues, ahí independientemente de que la realidad les responda o no. Por lo tanto es su independencia patentemente más alta que la de las esencias.

Donde esto es más conocido es en los valores morales. No entra, por ejemplo, en la esencia de la promesa el que se la mantenga efectivamente; pero sí entra en su esencia el que sea contravalioso no mantenerla. El ser el "mantenerla" valioso no lo altera en nada el fáctico no mantenerla. Tampoco la contraria voluntad del hombre o su convicción oportunista puede alterarlo en nada. Esta independencia del valor respecto del juicio humano se halla en rigurosa analogía con la independencia de los objetos del conocimiento respecto de éste, es decir, con la supraobjetividad de los mismos. Señala, pues, hacia el mismo carácter de ser en sí. Y como aquí no puede tratarse de la realidad —pues el valor existe también independientemente de la conformación de lo real—, patentemente es la manera de ser del valor la del ser ideal. Así sucede que el valor de la manera real de obrar resulte muy diverso según que responda o no al "valor mismo" (por ejemplo, según que se mantenga la promesa o no), pero el ser valioso en cuanto tal —y esto quiere decir el valor mismo en su idealidad— queda intacto.

b) La conciencia del valor y el conocimiento del valor

En esta situación es en donde hay que buscar la razón de que los valores no puedan "abstraerse" de casos reales dados como esencias de éstos —así, por ejemplo, de las acciones fácticas de los hombres los valores morales—, sino sólo aprehenderse independientemente de ellos, e incluso frecuentemente en directa oposición a ellos. A la acción efectiva sólo cabe arran-

carle lo contenido (realizado) en ella. Pero si el valor está realizado en ella sólo puede conocerse cuando se ha aprehendido ya el valor mismo y cabe aplicarlo como un patrón de medida a lo experimentado; sin él, muy bien podría abstraerse la constitución óntica de la acción en sus rasgos esenciales, pero de esta manera no podría saberse si la acción es valiosa o no.

De aquí se sigue gnoseológicamente que el apriorismo de la conciencia del valor es más riguroso y absoluto que el de la intuición de las esencias; el conocimiento del valor pisa sobre sus propios pies en medida muy distinta de la de cualquier otro conocimiento de esencias. En él fracasa el pasar por el caso real experimentable, y con el mero poner entre paréntesis lo particular no se gana aquí nada. Pero ontológicamente se sigue que aquí se presenta cierto "flotar" el ser ideal sobre el real: la indiferencia no es sólo la de los valores a lo real, sino también una indiferencia de lo real a los valores. Estos mismos se hallan ahí independientemente de que les responda la conducta de los hombres y de la amplitud con que lo haga; y esto no puede evitarse en nada por mucho que se quiera lo contrario. Pero también lo real se halla ahí en una cierta independencia respecto de ellos; está muy lejos de regirse en su contenido por ellos. Dispone de un espacio libre frente a ellos. Más exactamente: sólo en su carácter de valor o no valor es dependiente de ellos, en su carácter de ser es independiente.

A pesar de todo, no se aprehenden los valores, de ninguna suerte, apartando la vista de lo real, sino justamente dirigiéndola a "su" ser valioso y contravalioso. Quiere decirse que el sentimiento del valor no responde a casos ficticios, sino primariamente sólo a casos reales; no toma en serio lo inventado. Sólo el peso de lo efectivamente vivido tiene fuerza para despertarlo.

El valor de la justicia no se le hace evidente a nadie con bellos ejemplos de virtud. Pero resulta sensible enteramente de suyo tan pronto como un hombre es testigo de una acción injusta; el sentimiento moral se subleva contra ésta, se indigna. Responde a lo efectivo y actual. Pero lo que se aprehende no es de ninguna suerte meramente lo efectivo y actual; esto sólo aun no estaría en sí, en absoluto, caracterizado por el valor. Se aprehende, pues, también su ser valioso y su ser contravalioso. Y así se aprehende indirectamente también el valor mismo —y, muy característicamente, donde mejor, allí donde le falta al caso real vivido (como en el ejemplo de la indignación ante la vista de una acción injusta).

Es la posición que se toma internamente lo que lo señala. Se produce como espontánea reacción afectiva, o por decirlo así, como "respuesta valorativa" que da la conciencia a lo real vivido; y en cuanto tal es ya un contacto con el valor mismo. Por eso puede la intuición interna —o en este caso la "intuición del valor"— aprehender también el valor mismo en directa adhesión a la respuesta valorativa. Lo aprehende entonces en su pureza y universalidad, en tanto que existe en sí independientemente de que esté cumplido en lo real, e incluso justo a pesar de no estar cumplido, e independientemente también de que se lo aprehenda y de todo sentimiento de valor. Es decir, lo aprehende en su ser en sí ideal.

c) La realidad del sentimiento del valor y la fuerza de determinación de los valores

Aquí hay, pues, a pesar de toda la separación y a pesar de todo el "flotar" de la esfera, una analogía con la intuición de esencias. También los valores pueden "abstraerse", sólo que no de los casos reales de la conducta humana, sino de los casos de la reacción al valor, del efectivo sentimiento del valor, de la "respuesta valorativa" y de la posición que se toma internamente. Libertad frente al requerimiento que parte de los valores morales la tiene sólo la voluntad y, a través de ella, el acto, la conducta. La voluntad es la requerida por la situación a decidirse *(cf.* cap. 32 *c)* y su decisión es siempre una decisión en pro o en contra del valor del caso. En esto descansa la capacidad de la voluntad para ser moralmente buena o mala. Pero el sentimiento del valor no tiene libertad frente al valor una vez aprehendido éste por él; puesto que es menos un aprehender el valor que un quedar presa de él. Es más bien la señal directa del valor en la conciencia. Y la prueba por el ejemplo está en el hecho de que la voluntad que decide, cuando desprecia el valor, entra en conflicto con el sentimiento de éste y experimenta su condenación en la voz de la conciencia.

La insobornabilidad del sentimiento del valor, incluso por la propia voluntad, es la fuerza de determinación que tienen los valores en ella, el estar contenidos éstos, a la manera de esencias, en ella en cuanto real. La rica copia de las reacciones al valor en la vida, la penetración de toda la vida humana por ellos, es la esfera real desde la cual pueden traerse a la vista por medio de la reducción las esencias axiológicas. Los valores

forman claramente el objeto ideal de los actos de sentimiento del valor; son el contenido objetivo de éstos, y este contenido se siente en ellos como independiente de la conducta real en el hacer y querer. Más aún, por encima de esto se siente también como independiente del sentimiento mismo del valor, dado que este sentimiento se siente más bien él mismo como dependiente del valor. Por lo tanto, es la intuición eidética de los valores lograda en las reacciones al valor —el tomar posición moral y la respuesta valorativa— auténtica intuición de un ente en sí ideal.

Hay que acordarse aquí de lo que se dijo más arriba sobre la trascendencia de los actos de sentimiento del valor *(cf.* cap. 33 *b)*. Pero allí se trataba sólo de su trascendencia real. Aquí se agrega su otro lado, la trascendencia ideal del sentir el valor que siempre está contenida a la vez en ellos. Concierne a la existencia de los valores independientemente del acto, como existencia de un segundo dominio de objetos además del dominio de los objetos reales (de las personas). Sólo por esta causa no es directamente perceptible y requiere un especial giro de la conciencia, porque los valores en cuanto tales no se presentan como objetos separados, sino que sólo están dados con los objetos reales (la conducta humana) como fondo de éstos que pone el acento. Únicamente la consciente intuición del valor los destaca del complejo de los hechos que son los actos de reacción al valor.

Con esto queda restablecida en todo su rigor la relación entre el valor y la realidad que parecía quebrantada por el espacio libre de que dispone la conducta real frente al valor. Y el ser ideal de las estructuras axiológicas está garantizado por el ser en sí de las reacciones reales al valor —no de otra suerte que está garantizado el de las formaciones matemáticas por la realidad de los procesos en que están contenidas.

d) La mudanza de la conciencia del valor y el ser de los valores

Con esto se coordina el reino de los valores con el de las esencias, y más ampliamente con el reino del ser ideal, como homogéneo con éstos. Pero el hecho de que una y otra vez se desconozca el carácter de ser de los valores —o de aquello que en la terminología de otros tiempos les correspondía—, teniéndolos por mera "valoración" del hombre o incluso por una convención, tiene su fundamento en la mudanza histórica

de la validez de los mismos. Hay que distinguir, pues, entre su ser ideal y su validez histórica.

Esta mudanza no puede negarse. Es bien conocida en la multiplicidad de las morales históricas, así como en el gusto de las épocas culturales, que prefieren ya un lado, ya otro de las cosas humanas. El preferir es dependiente, sin duda, de factores muy distintos de las esencias axiológicas; si no, no podría ser mudable. Aquí entra en juego el tener algo por algo con su condicionamiento histórico. El que "valga" el valor de la felicidad por el decisivo en la vida, o el del sacrificio, del heroísmo, de la honradez, etc., es una diferencia en la concepción total de la vida; e igualmente el que se tenga por lo decisivo en el *ethos* el riguroso dominio de sí y el éxito o la dulzura y humanidad. Pero con esto no se altera absolutamente en nada el valor mismo de la humanidad, ni en nada igualmente el de la valentía, del dominio de sí, del éxito o de la honradez. Éstos siguen siendo lo que son, y la conducta de los hombres, en la medida en que por su índole cae bajo ellos, resulta bajo ellos valiosa o contravaliosa, lo mismo si se la estima, aprecia y rechaza como tal o no —lo mismo, pues, si la conciencia actual del valor la siente como valiosa o no la siente. La conciencia del valor es precisamente variable; por eso no es el ser valioso idéntico con el valer por valioso.

La cambiante validez de determinados valores en determinado tiempo no significa, en absoluto, pues, su nacer y perecer al correr de los tiempos históricos. El cambio no es mutación de los valores, sino mutación de la preferencia que prestan determinadas épocas a determinados valores (o a grupos enteros de valores). Puede comprenderse sin dificultad esta referencia en el sentido de que el sentimiento del valor, en determinadas condiciones —por ejemplo, en determinadas circunstancias de la vida— responde preferentemente a determinados valores o se orienta hacia ellos, permaneciendo, sin embargo, insensible para otros (ciego para los valores).

No es necesario atribuir este fenómeno a errores de la conciencia del valor. La ceguera no es error, sino sólo falta de la vista. El sentimiento del valor puede por esta causa ser, allí donde despunta, perfectamente veraz; su limitación está sólo en lo negativo, en la deficiencia o en la unilateralidad de su respuesta. Puede llamarse esto la "estrechez de la conciencia del valor", o el hecho de que el sentimiento del valor en ningún tiempo responde a todos los valores, sino sólo a algunos, o de que nunca los tiene todos a la vez dentro de su campo de visión,

mostrando incluso la tendencia a subordinar siempre todos los valores a uno solo. Su campo visual es justo demasiado "estrecho" para la pluralidad y multiplicidad del reino del valor. Apresa siempre sólo un sector, pero no siempre el mismo; "peregrina" históricamente, por decirlo así, con su campo visual por el plano de los valores, y así entran en su círculo siempre nuevos.

Esto resulta comprensible cuando se pone en claro que no se trata propiamente —o al menos no primariamente— de un conocer los valores, o no de un aprehender los valores, sino más bien de un quedar presa de ellos. El hombre no puede permanecer neutral ante valores sentidos; en el sentimiento del valor está cogido, ligado y determinado en su sentir por ellos. Hay algo en él que se rige por ellos, a saber, la posición que toma, la "valoración" que hace de lo vivido, su ser atraído y su ser repelido. Pero el ser presa presenta necesariamente cierta limitación. El hombre no puede ser "presa" simultáneamente por cualquier número de valores. Pues todo valor reclama, una vez sentido, al hombre entero. En esto consiste la fuerza con que hace presa en éste. Y de hecho puede muy bien un solo valor determinar, moldear y henchir la vida entera de un hombre. Más aún, puede volverse el tirano de un hombre, reprimiendo el sentimiento de otros valores y haciendo del hombre el fanático de un valor exclusivo.

c) Consecuencias. Contradicción aparente y solución de ella

Si la vista de los valores "peregrina", es ella lo relativo, no los valores mismos. Éstos son los mismos dondequiera y comoquiera que se los aprehenda. Más aún, en la conciencia del valor entra incluso algo que puede compararse al "ser afectado" en el vivir y experimentar lo real: el "ser presa del valor", el estar cogido, determinado o henchido por él, presenta un claro carácter emocional. También aquí se trata de un "experimentar", sólo que muy distinto. El hombre tiene de hecho su modo muy propio de experimentar valores: los "experimenta" en su sentimiento del valor, que emerge en él sin que lo llamen y que "responde" a lo dado en la experiencia externa; e igualmente en la posición que toma, en el rechazar y el asentir. Sólo que semejante experimentar no es en todos los hombres igual, ni en todos los tiempos. Crece con la madurez, así

con la personal como con la histórica. Pero sus mutaciones no son mutaciones de los valores.

Si se junta esto con lo anterior, claramente se encuentran aquí reunidos todos los momentos del ser en sí ideal: el ser experimentado y a la vez la independencia respecto del ser experimentado, el estar contenido en lo real y a la vez la independencia respecto del estar contenido en lo real. Así es por lo menos cuando se entienden los actos de reacción al valor como aneja esfera real. Si se entiende la conducta en la vida (en la voluntad y en la acción) como aneja esfera real, muestra también lo real ser independiente de los valores; en esta esfera tiene espacio libre frente a ellos. Hay, pues, de hecho la doble indiferencia en los valores: a la conciencia del valor por un lado y a los casos reales por otro. En aquélla se anuncia el ser en sí, en ésta la idealidad.

Mas al parecer hay aquí todavía una contradicción. Primero se tomó la manera de darse los valores, como ente en sí, a la realidad de las reacciones al valor; pero luego revelaron las reacciones al valor ser inconstantes, relativas, variables. Debiera seguirse, pues, que también los valores mismos son inconstantes.

Así sería, sin duda, si la variabilidad de la conciencia del valor y de las reacciones al valor entrañase una verdadera ilusión o error axiológico, o sea, si fuese posible sentir algo valioso también como contravalioso justo en la misma determinación. Si esto fuese posible, tendría que poderse sentir la cobardía como tal —y encima como aprehendida, también como valiosa, o tendría que poderse admirarla; tendría que poderse aprobar la crueldad por ella misma o sentir repugnancia ante la bondad y la justicia por ellas mismas. Es lo que no encontramos en ninguna conciencia del valor; por mucho que jamás se alejen uno de otro dos sentimientos de valor, no resultan tan radicalmente diversos. Lo que sentimos efectivamente nunca es sino la falta de receptividad o de sensibilidad para un valor, el no provocar éste la reacción a él. Pero esto es algo muy distinto; es sólo la ceguera para determinados valores.

La falta del sentimiento del valor dista tanto de ser una ilusión como dista de serlo la falta del conocimiento. La ausencia del sentimiento del valor no quiere decir el no ser del valor, como la ausencia del conocimiento no quiere decir el no ser del objeto. Pero su presencia sí señala el ser del valor. Pues dondequiera y comoquiera que se presente en un determinado punto, señala siempre y necesariamente lo mismo. No puede sentir como contravalor el valor que apresa. Así se acaba la contra-

dicción. La variabilidad de la conciencia del valor afecta sólo al aparecer y desaparecer el sentimiento del valor, no al contenido de este sentimiento.

CAPÍTULO 50

LAS MANERAS DE SER Y LA POSICIÓN MUTUA DE LAS ESFERAS

a) LIBRE FLOTACIÓN DE LA ESFERA E INMANENCIA DE LA MANERA DE SER

Si se comparan los resultados de la investigación de los cuatro dominios de lo ideal enumerados, convienen en lo capital. La diversidad de la manera de darse no es diversidad de la "idealidad". Sin embargo, no son las consecuencias del todo uniformes. Puede fijárselas en los siguientes puntos.

1. Lo ideal de todos los dominios presenta un ser en sí claramente perceptible, aunque no llamativo. Este ser en sí es tangible en su indiferencia al acto trascendente en que está dado.

2. Esta indiferencia gnoseológica hace frente a una indiferencia ontológica igualmente esencial: la indiferencia de lo ideal a la realidad y la irrealidad. En ella se muestra que el ser en sí ideal, como ser en sí de índole propia, se destaca del real y no cabe aprehenderlo íntegramente como estructura esencial del último. El hecho de que sea inherente en la más amplia medida a lo real como esencia "suya" no altera en nada radical su destacarse.

3. El ser de los valores enseña, además, que en la misma relación ocurre también la indiferencia inversa. También lo real es por su parte indiferente a ciertos dominios de lo ideal; cae sin duda bajo los valores y está marcado por ellos (positiva o negativamente), pero no está dominado ni conformado por ellos.

No sólo, pues, no entra en la esencia de lo ideal en general dominar algo real, sino tampoco en la esencia de lo real estar íntegramente dominado por estructuras de lo ideal. O bien: hay así un ser ideal al que no responde ninguno real, como hay un ser real que está sustraído a las correspondientes estructuras ideales. De lo primero se hallan los ejemplos en el campo de lo

matemático, de lo último en el de los valores y de lo lógico. Pues también el pensar real diverge de las leyes lógicas.

Esta situación, que sin duda ha quedado sólo esbozada a grandes rasgos, revela ser del mayor alcance para la ontología especial, es decir, para la teoría de las categorías. Se revela que ni lo ideal puede ser sin más el plano del ser de las categorías reales, ni tampoco pueden ser sin más idénticas las categorías de lo ideal y de lo real. Ambas tesis se han defendido con frecuencia, sin que ni la una ni la otra hayan logrado sostenerse, pero también sin que de esta imposibilidad de sostenerse se hayan sacado las consecuencias pertinentes. Sacar estas consecuencias será una incumbencia capital del análisis categorial tal cual se lo requiere hace mucho como *desideratum* de la ontología y empieza a poderse llevar a cabo sobre la base de las investigaciones ya hechas.

La distinción de las dos clases de categorías sólo puede mostrarse, naturalmente, allí donde existe un conocimiento ideal especialmente puesto de relieve junto al conocimiento real —o lo que es lo mismo, allí donde el ser ideal está dado bajo la forma de "idealidad libre". Así es en la matemática y en ciertas regiones del conocimiento del valor, pero de ninguna suerte en todos los dominios del conocimiento del ser. Dondequiera que sólo puede aprehenderse el ser ideal por medio de una intuición eidética partiendo de lo real, puede mostrarse a lo sumo mediatamente el diferir de la estructura categorial.

b) El sentido sostenible de la "libre flotación" de la esfera

Puede, pues, formularse ahora así la ley fundamental en la relación de las maneras de ser: el ser ideal se encuentra como estructura fundamental en *todo* lo real, pero ni por ello es ya de suyo todo ser ideal una estructura real, ni consiste toda estructura real en un ser ideal.

El ser ideal no se agota, pues, en poder ser estructura real y en serlo en amplia medida. También independientemente de ello existe en sí —como aquello que él es. Y es apresable, también, en el conocimiento ideal como algo independiente, en este sentido, de lo real. Por lo menos esto es válido hasta donde alcanza el puro conocimiento ideal. Este alcance es sin duda limitado. Pero la limitación es sólo gnoseológica, mientras que la independencia misma es óntica.

Ontológicamente se extiende, pues, la indiferencia a lo real,

en principio, a la esfera toda del ser ideal. La indiferencia forma un fenómeno fundamental y característico de la esfera. Así entendido, es este fenómeno fundamental el legítimo sentido de la imagen de la "libre flotación de la esfera". Pero la imagen no significa entonces ni una desvinculación (existir para sí), ni una duplicación de las estructuras del ser, sino simplemente la manera de ser diversa de la de lo real. La imagen expresa el lado sostenible y necesario del platonismo, en la medida en que éste no consiste en un χωρισμός de las esferas —aun cuando siempre se le haya achacado—, sino en poner de manifiesto una manera de ser que no se resuelve en la de las cosas y sucesos materiales. La imagen forma también el verdadero núcleo de la doctrina medieval de la *essentia* y la *existentia*, en tanto no se agota en la oposición del "ser así" y el "ser ahí", sino que hace tangible la insuficiencia de las esencias para ser el carácter de ser de lo real.

Si se mantiene con rigor este sentido de la libre flotación de la esfera, puede tomársela también como una relación de posición mutua de contenidos. La esfera del ser ideal recubre en su flotar libre la del real, pero los límites de ambas no coinciden. El contenido del ser ideal rebasa el del real, como se vió claramente en el ser matemático (pluralidad de los espacios matemáticos) así como en la irrealidad de múltiples valores. Pero también el contenido de lo real rebasa por su parte los límites de lo ideal —con todo lo alógico que hay en lo real, todo lo que en lo real se contradice (antinomías reales) y todo lo real contravalioso.

c) La relación de las maneras de ser dentro de lo individual

Además de lo anterior hay aún otro momento de oposición de las maneras de ser. Es el que depende de la individualidad; separa radicalmente uno de otro el ser ideal y el real —mucho más radicalmente de lo que están separados de hecho dentro de la unidad del mundo— y encima por los dos lados. Pues por un lado es todo lo real individual, único e irrepetible; y por otro lado es todo lo ideal universal, retornante, ente siempre.

Estas dos afirmaciones no están, empero, libres sin más de malas inteligencias. Tocante a la primera, hay que añadir: naturalmente, hay también una realidad de lo universal, que consiste simplemente en la comunidad de ciertas determinaciones entre la pluralidad de los casos singulares. Tal comunidad

es, pues, un universal existente en lo real mismo; y ello, igual si es en lo real algo de principio y fundamental que si no lo es, si se trata, pues, de leyes y formas esenciales de lo real que de ingredientes constitutivos secundarios. Lo importante es que el universal real no existe para sí, sino adherido a los casos reales entes. Su realidad surge y sucumbe con éstos. Pero los casos mismos no se agotan en él; son y serán individuales.[1]

Pero la segunda afirmación quiere decir que en el reino de lo ideal no hay nada individual. Esta afirmación descansa en el hecho de que las esencias son indiferentes al número de los casos reales que caen bajo ellas, o sea, que siempre son válidas para otros casos posibles. Pero justo con esto se tiene una dificultad. El ser ideal se especializa, y, en principio, sin límite; debe haber, pues, en su región la idea (esencia) de lo individual. Así es, por ejemplo, como lo expone Leibniz con la idea de César. Una idea semejante es sumamente compleja y en ningún caso apresable ya. Pero el reino de las esencias no está reducido a los límites de lo apresable. En su constitución puede verse perfectamente que lo inapresable tiene en él tanto espacio como la apresable.

Sin embargo, el haber ideas de lo individual no altera en nada el hecho de no haber nada individual en el reino de lo ideal. La idea de algo individual no es, en efecto, ella misma una idea individual. Es, antes bien, perfectamente universal; pues si en el curso del mundo retorna un segundo caso que cae bajo ella, justo con este retorno queda probada la universalidad de ella. Dicho de otra manera: el corresponderle de hecho sólo un caso real no radica en la esencia de la idea (de la esencia), sino en el conjunto del orden real. Éste se halla articulado —ya por su espacio-temporalidad— de tal forma que sólo produce un caso de una determinación exactamente tal o cual; la estructura esencial siempre admite de suyo, por el contrario, una pluralidad de casos reales. Tan sólo no lo hace cuando se introduce también en su contenido el lugar dentro del orden real. Pero con esto se ha rebasado el límite de lo ideal, pues el orden real no es en cuanto tal un momento esen-

[1] Universalidad e individualidad deben entenderse aquí con todo rigor ontológico. La primera no es lo conceptual, lo abstracto; ni la última lo concreto. Aquélla quiere decir sólo el ser común, ésta el ser único e irrepetible. La concreción (o sea, la plenitud de ingredientes constitutivos) varía con la altura del ser. La individualidad no varía con ella. Una cosa material insignificante no es ónticamente menos única que un hombre o un hecho histórico. Sólo "para nosotros" no desempeña esto en las cosas papel alguno; nosotros las "tomamos" en general.

cial, sino él mismo algo individual. Justo él es rigurosamente único e irrepetible, y todo lo que hay dentro de él tiene por obra de él (como parte suya) unicidad e irrepetibilidad.

Al ser ideal —y trátese de la más compleja estructura esencial— le es y será perfectamente extrínseco el que bajo él caiga un caso real, o muchos, o ninguno. Esto es exclusivamente cosa de lo real. También en la idea de algo individual es, pues, el ser individual mismo una pura incumbencia del orden real. En éste radica el que no surja un segundo caso; como también radica en él que no surja ninguno.

Puede entenderse este estar excluído lo individual de la esfera del ser ideal como el reverso del "ser siempre" platónico, que en el fondo significa intemporalidad. Justo lo individual es lo temporal, lo surgente y perecedero, lo efímero, lo ente sólo transitoriamente, o también lo ente sólo como estadio de un proceso. El reino de lo ideal no conoce caducidad. Tampoco conoce procesos. Pues ni siquiera las esencias de procesos son por su parte procesos.

d) El nimbo de la "sublimidad"

Dada la supratemporalidad del ser ideal, no debe callarse que pronto condujo a un prejuicio axiológico muy expuesto a oscurecer toda la cuestión. Es, en efecto, la supratemporalidad —principalmente imaginada en el modo de lo imperecedero— lo que ha prestado al reino de lo ideal ese nimbo de sublimidad que lo dominó todo en la teoría platónica de las ideas y se hizo tradicional en el platonismo posterior. El reino de las ideas se estimó desde luego como el ser mejor o "más alto", como un reino de lo perfecto y divino, por ser un reino de lo eterno, de lo que el devenir deja intacto y está sustraído a la muerte. En el neoplatonismo se lo identificó con el puro νοῦς, que según Aristóteles sólo a sí mismo se tiene por objeto, y así entendido es el νοῦς divino. Como contenido del *intellectus divinus* pervivió el reino de las esencias en la escolástica. Así lo entendía aún Leibniz como conjunto de las "verdades eternas". Pero también en el sujeto trascendental de Kant, e incluso en la esfera eidética de Husserl, puede reconocerse todavía un destello de esta sublimidad.

No hay que admirarse de que en todos los tiempos se hayan unido a esta concepción representaciones supersticiosas. Pero justo ellas son lo que hace dudoso el contenido propiamente ontológico de la concepción.

Ontológicamente hay que afirmar que aquí no se habla, en absoluto, de ninguna preferencia valorativa o sublimidad. Es, sin duda, cierto que todo valor es algo intemporal, pero no es, de ninguna suerte, cierto que por esta causa tenga que ser algo intemporal el ente valioso mismo que tiene el valor. El valor de una formación sumamente perecedera, e incluso efímera, puede ser muy bien un valor eterno. El ser valiosa no es en ella precisamente un carácter real. No hay, pues, ninguna razón para atribuir a lo "ente siempre" una superioridad en el ser sólo sobre la base del punto de vista del valor. Hay que emanciparse de esta mala inteligencia del platonismo.

En verdad, es justamente a la inversa. El ser ideal es, comparado con el real, el ser menor. Tampoco es "en" lo real sino lo universal; tomado por sí, jamás lleva la concreción hasta la efectiva individualidad. Ésta es la razón por la que el conocimiento aprehende siempre lo ideal con cierta dosis de abstracción. Una ciencia como la matemática, que lo tiene por objeto exclusivo, no es la ciencia suma, como se ha creído frecuentemente del lado de la filosofía, sino mucho más la ciencia ínfima. Sus ventajas metódicas, la exactitud y la trasparencia, las debe a la sencillez de su objeto. Es justo ciencia del ser ínfimo, y precisamente por ello una ciencia tan perfecta como nunca puede serlo la del ser más alto y más pleno. Pues la penetración matemática de lo real tampoco es posible sino al nivel ínfimo de lo real. La ciencia exacta de la naturaleza paga la ventaja de su método con la limitación de su dominio de objetos, o por decirlo así, con la sujeción a la ínfima región del mundo real. Y todos los intentos de trasferir esta ventaja a dominios superiores del ser se han estrellado contra el infranqueable límite de la estructura matemática del ser en la fábrica del mundo efectivo.

Pero aun prescindiendo de la estratificación del mundo real, es la realidad ya puramente en cuanto tal la manera superior de ser. Toda riqueza y plenitud pertenece a lo real. Pues es peculiar de lo individual. Y esto quiere decir que se debe justamente a lo temporal, perecedero, efímero. Hasta visto el punto desde el reino del valor, es la realización misma de un valor valiosa, más aún, todo verdadero ser valioso es el ser valioso algo real; el valor en cuanto tal, en su idealidad, no es, en absoluto, lo valioso, sino tan sólo un patrón general de medida del ser valioso.

En una forma más popular puede decirse así: lo ideal tiene, sin duda, también ser en sí, pero es un ser "tenue", flotante, sin

sustancialidad, o por decirlo así, sólo un medio ser, al que falta aún el peso pleno del ser. En este sentido puede también decirse que, a pesar de su "indiferencia", es un ser ónticamente falto de independencia, y por lo tanto imperfecto; pues su independencia es sólo gnoseológica, no ontológica.

Ésta es la razón por la que, en el problema de la "suma esencia", ha constituído siempre el punto capital la demostración de su "existencia", y de que el argumento que intentó desarrollar la prueba se llamara precisamente el "ontológico". Una divinidad ente en forma meramente ideal le sirve tan poco al sentimiento religioso como a la metafísica. El nimbo de la sublimidad sólo rodea al ser ideal a los ojos de quienes no lo conocen. Es la expresión de un falso idealismo, del que se venga la vida; pues conduce a la desvaloración y el desconocimiento de lo real.

De hecho desempeña en la vida el mismo papel que en la metafísica. La sobreestimación de lo eterno y lo imperecedero es ciego anhelo. No sabe lo que anhela, no lo conoce, se lo pinta arbitrariamente. Lo proyecta hasta lo infinito, hasta lo trascendente, adonde no alcanza ningún conocimiento, dándole sin percatarse en la fantasía una realidad que por su esencia no puede tener, y ateniéndose a ella como a algo efectivo. Por lo mismo pasa de largo junto a lo efectivamente valioso. Los verdaderos valores de la vida humana radican siempre en lo perecedero, relampaguean a la clara luz del instante de efectiva realización. Lo valioso de la vida no puede perdurar, porque es real. Y si perdurase, no brillaría para el hombre con la luz que irradia sobre todas las cosas.

e) Ontología ideal y ontología real

Una consecuencia más de la relación de posición mutua de las esferas, es la de no haber una "ontología ideal" cuyo contenido pueda deslindarse del de la ontología real. Siguiendo viejos ejemplos, se ha vuelto a tender a tal ontología justo en nuestro tiempo. Los títulos son sin duda diversos —se ha tratado de erigirla como "ontología eidética" y como "ontología formal"—, pero la cosa sigue siendo la misma que en la intuición de ideas (la διαλεκτικὴ μέθοδος de Platón, que se mueve puramente en los εἴδη). Y sigue enderezándose el proceder a un reino de las esencias ontológicamente independizado.

Naturalmente, "puede" hacerse una rama de la ontología ideal en tal sentido; es más, puede hacerse tal en todos los

dominios de objetos, aunque en cada caso, según la asequibilidad de su contenido esencial, con muy diverso éxito. Y hay dominios en que así lo requiere de hecho el método de avance por ellos; así es en la matemática pura y la lógica. Pero, de hecho, con semejante proceder no se ponen aparte las leyes de lo ideal, sino que por fuerza se trata, a la vez que ellas, la porción correspondiente de las leyes reales. Es lo que ha resultado en lo anterior para todos los dominios parciales. En la intuición de esencias resultó especialmente evidente, porque aquí está el conocimiento ideal directamente obligado a partir de lo dado en los casos reales.

Para la ontología especial misma —es decir, para la teoría de las categorías— tiene esto la ulterior consecuencia de no poderse poner de relieve por separado en ningún dominio categorías del ser ideal al lado de las del real. Al menos, no se puede sin que coincidan en ciertas porciones esenciales. Son, justo, en globo las mismas categorías. Tienen su modificación tan sólo en cada una de las dos esferas del ser. Poner de relieve esta modificación es una incumbencia del análisis categorial, tan general que retorna en todos los problemas parciales. Pero no deben convertirse las diferencias que aquí se destacan en una duplicación del reino de las categorías. Pues de hecho es más bien de tal suerte que la diferencia de las maneras de ser resulta apresable concretamente tan sólo en la diferencia entre las dos clases de categorías. Así lo prueban ya los momentos diferenciales anteriormente indicados —temporalidad, caducidad, individualidad. Pues ellos y sus contrarios son justo ya momentos categoriales fundamentales tomados por anticipado. Mas la serie de ellos no puede alargarse caprichosamente. Momentos diferenciales hay pocos. La rica plenitud de la determinación categorial es común.

Capítulo 51

LA CERCANÍA A LA CONCIENCIA Y LA TRASCENDENCIA IDEAL

a) La manera interna de darse y la aprioridad pura

Un punto que ha sido víctima de muchas malas inteligencias es el fenómeno ya antes rozado de la "cercanía a la con-

ciencia" de los objetos ideales. Donde es más tangible es en el dominio de lo lógico, pero se reitera también en las esencias y en los valores. La conciencia natural del ser está y estará dirigida a lo real; por un ser ideal no se sabe al pronto qué figurarse. Semejante ser se siente de suyo siempre tan sólo como algo irreal cuyo carácter de ser permanece dudoso.

Esto lo favorece la peculiar "manera interna de darse" que es propia del objeto ideal. El pensar está aquí —digamos en la meditación lógica o en la matemática— "consigo mismo", por decirlo así, no necesitando en absoluto salir de sí. Le basta mirar hacia dentro, reflexionar sobre sí mismo, para encontrar dentro de sí lo que buscaba, como suyo. La doctrina platónica de la anámnesis forjó y fijó el concepto del encontrar dentro de sí o del sacar del propio fondo. Es un concepto que ha vuelto en innumerables variantes; y en total nunca se ha ido más allá de él.

Lo que hay en él de ineliminable es la aprioridad pura de la manera de darse los objetos ideales. Justo el conocimiento apriorístico no se refiere a los casos singulares dados; sin duda que cabe referirlo a ellos, pero en cuanto conocimiento universal no está referido a ellos. Como ente en sí sólo brilla inmediatamente el caso singular. Pues sólo él es real. Si hubiera en esto un argumento en favor de la mera intencionalidad del objeto ideal, es decir, en favor de la falta del ser en sí, habría que decir lo mismo de todo conocimiento apriorístico, incluso del de lo real. Pero esto es enteramente imposible, pues el ser en sí de lo real está asegurado por otras vías. El milagro del conocimiento apriorístico es justo el de que aprehende algo ente en sí sin hacer referencia directa a casos dados.

La manera de darse inmediata o "interna" está muy lejos de significar inmanencia a la conciencia. Significa algo enteramente distinto. Esta otra cosa es la "cercanía" de lo ideal a la conciencia cognoscente o su cercanía gnoseológica. Mas la cercanía no anula la trascendencia. Sólo quiere decir que la anchura de la trascendencia es menor. Esto concuerda también con la situación de la relación de conocimiento antes desarrollada, según la cual, vistos desde el sujeto, está el objeto ideal puesto delante del real.

La "cercanía" no es un estar dentro o inserto en la conciencia; es sólo la aminoración de la distancia a ésta. El ser ideal está, por decirlo así, "apretado" contra la conciencia, pero sin embargo sigue siendo un ente frontero a ella. Sólo así puede ser independiente del tenerlo por algo.

b) La trascendencia ideal y la trascendencia real

Lo que hay de desconcertante en este fenómeno no puede evitarse de ninguna manera. Seguirá estando ahí absolutamente. No es posible ni eliminarlo, ni resolverlo en otro. Hay, pues, que aceptarlo —a pesar de su aparente paradoja. Pero la paradoja depende aquí tan sólo de las metáforas (cercanía, anchura). Estas metáforas claudican todas. Velan lo que hacen intuitivo; no pueden expresar adecuadamente la relación tan peculiar en sí. Para esta relación no hay paralelo en el mundo. Y la intuitividad no puede prestar ayuda aquí; pues, justamente, intuitiva no es esta relación. Intuitivas son, entre todo lo que hay, tan sólo las determinaciones. Las maneras de ser no lo son jamás.

Lo que *sí* se puede hacer es esto: ponerse en claro el fenómeno contrario. Consiste éste en una determinada forma de conciencia que es compatible de un modo *sui generis* con aquella cercanía a la conciencia. Coincide con aquel no ser llamativo que ya conocemos. El ser ideal no arremete contra el hombre, como el real. No hay ningún verdadero ser afectado por él; e incluso allí donde se insinúa algo análogo al ser afectado, como en los valores, es más el peso de realidad de lo valioso y contravalioso en la vida aquello de que depende, que no los valores mismos. El ser ideal guarda, pues, una cierta distancia al sujeto, y una distancia mucho más característica que el real. No se acerca nunca. Es un alejamiento claramente perceptible. El ser ideal es en cierto sentido el más lejano al sujeto, y lo es precisamente por ser, en punto a perceptibilidad interna, el más cercano al sujeto.

Esto sólo bastaría para emancipar aquella cercanía a la conciencia de toda apariencia de inmanencia, de confusión con lo meramente mental. Basta reconocer la peculiar "trascendencia ideal" junto a la trascendencia real como un genuino estar más allá del sujeto —y además como algo igualmente insuperable. De ninguna otra suerte puede hacerse justicia a este fenómeno.

c) Lo irracional en el reino del ser ideal

Pero hay aún otro fenómeno que eleva por encima de toda duda esta relación como relación trascendente y el ser ideal como ser en sí. Es la intervención de lo irracional en el ser ideal; es más, pudiera añadirse que aquí hace sentir ya su peso la intervención de lo simplemente desconocido (lo transobjeti-

vo), de lo que está aún más acá de la verdadera incognoscibilidad. Pues el límite de lo incognoscible y lo cognoscible está aquí, como en todas partes, mucho más allá del de lo conocido.

Se mostró anteriormente cómo la aparición de algo gnoseológicamente irracional (es decir, de algo trasinteligible) es en todo objeto, cualquiera que sea la manera óntica de ser que tenga, señal infalible del ser en sí. Lo incognoscible en cuanto tal no es en ningún caso objeto intencional, porque no es nada que venga a hacerle frente al sujeto cognoscente. Ahora bien, no es más difícil de mostrar la irracionalidad en el ser ideal que en el real.

Primeramente, hay en el conocimiento ideal tanto la conciencia del problema como el progreso del conocimiento. Por consiguiente, también hay el límite móvil de objeción; y por lo mismo, también algo transobjetivo. La matemática, por ejemplo, se halla en constante avance, moviéndose hacia delante con sus evidencias. Tiene que haber, pues, también en su objeto total algo desconocido que suministre el espacio libre para tal movimiento. En ella siguen descubriéndose de tiempo en tiempo nuevos y enteros dominios de objetos. Éstos han de tener, pues, un "ser ahí" que no se agote en su ser objetados. La investigación de esencias y, por encima de todo, la investigación de valores —ambas, dominios nuevos, apenas pisados todavía— tienen todavía en torno suyo un halo de objeción tan estrecho, que es evidente que la gran masa de su campo de objetos es por el momento transobjetiva. La lógica se halla en una situación análoga, por lo menos en lo que respecta a sus primeras leyes fundamentales. Éstas también se pierden igualmente, sin duda, en lo irracional.

En segundo término, cabe mostrar también directamente la irracionalidad. Dondequiera que en el conocimiento se desplaza un límite de objeción, hay que esperar sin más, *a priori*, la limitación de este desplazamiento. De otra suerte sería necesariamente el conocimiento el de un intelecto infinito.

En el dominio lógico están las leyes supremas gravadas con una intervención claramente perceptible de la irracionalidad. Mirándolas de cerca, no son evidentes, ni por sí mismas, ni por ninguna otra cosa. El principio de identidad quiere decir identidad de lo diverso "$A_1 = A_2$" (en otro caso sería vacua tautología sin significación lógica), o sea, identidad de lo no idéntico. Es, pues, un principio que entraña la contradicción. Pero el principio de contradicción reprime la contradicción. Ambos principios no pueden, por tanto, coexistir. Mas, por otra parte,

tampoco pueden existir el uno sin el otro: si A es no-A, no es A, y a la inversa. No pueden, pues, existir ni juntos, ni separados. Lo que, a su vez, va contra el principio del tercio excluso. Éste tampoco puede, pues, coexistir con aquellos dos. Pero tampoco puede existir sin ellos. Lo que, a su vez, va contra su propio principio.

Las leyes lógicas fundamentales son, por su parte, no sólo alógicas, sino también trasinteligibles —pues la única forma de entender que es justa aquí, es la lógica.

Más conocido es el irracional matemático: el número trascendente, la relación del lado y la diagonal del cuadrado, y otros. Estas magnitudes "existen" matemáticamente; puede conocerse que tienen su lugar en el continuo de los valores de magnitud. Pero no puede indicarse su monto exacto. La matemática sólo conoce substitutivos de ellas: o el símbolo, o el valor de aproximación. El primero se limita a indicar lo que se mienta, el último se distingue por su contenido de la magnitud mentada. Mas la ley de la serie de los valores de aproximación muestra claramente la trasinteligibilidad del valor límite. Éste es aquello a que en verdad están referidos los otros.

Del reino de las esencias pongamos por ejemplo la idea de lo individual. Hemos visto que hay perfectamente esta idea, pero que no es una idea individual. Mas esto no la haría irracional. Pero la hace tal su infinita complejidad. No hay intuición de esencias capaz de aprehender una formación ilimitadamente compleja en cuanto tal. Y esto mismo es válido de la intuición de valores. Pues también hay valores de lo individual en cuanto tal. Y de éstos pende en la vida un elevado peso de significación, pues a ellos pertenecen los valores de la personalidad.

Si ahora se ponen los hechos de irracionalidad del ser ideal señalados junto al fenómeno de la cercanía a la conciencia, se revela este último como carente de toda significación ontológica. Concierne meramente a la manera de darse lo ideal, no a su manera de ser. De él no se sigue, pues, nada ontológicamente. La cercanía a la conciencia es sólo el signo de la menor anchura gnoseológica de la trascendencia; pero no es una aminoración de la trascendencia misma en los correspondientes actos de aprehensión, y por consiguiente tampoco ningún impedimento a la independencia de los objetos de los actos respecto de éstos.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo VII
Prólogo a la tercera edición XV

INTRODUCCIÓN

1. La forma tradicional de pensar y la fuerza del hábito 1
2. Carencia de problemas, cansancio de los problemas, relativismo 2
3. El problema del ser en los sistemas idealistas 4
4. Fondo ontológico del relativismo 5
5. Fondo metafísico de la ciencia natural 7
6. La metafísica de la vida orgánica 9
7. Lo metafísico en la vida psíquica 10
8. Lo metafísico en el espíritu objetivo 12
9. Lo metafísico en la esfera lógica 14
10. La decadencia del problema del conocimiento 16
11. Fenomenología y metafísica del conocimiento 18
12. La metafísica del "ethos" y de la libertad 21
13. Metafísica de los valores 23
14. Metafísica del arte y de lo bello 26
15. Metafísica de la historia 28
16. El marco cerrado de los problemas metafísicos 30
17. El elemento ontológico en los problemas metafísicos 32
18. La idea de una nueva "philosophia prima" 34
19. "Philosophia prima" y "philosophia ultima" 37
20. Exposición, división y limitación 39
21. Relación de la nueva ontología con la antigua 41

PRIMERA PARTE

DEL ENTE EN CUANTO ENTE EN GENERAL

Sección I

EL CONCEPTO DE ENTE Y SU APORÍA

CAPÍTULO 1. *La cuestión ontológica fundamental*

a) Punto de partida más acá del idealismo y el realismo 45

b) El ser y el ente. Sentido formal de la cuestión fundamental 46
c) La formulación aristotélica de la cuestión 48

CAPÍTULO 2. *Un intento actual. Error en el punto de partida*

a) Extravío de la cuestión modificada del ser 49
b) La cuestión del ser y la cuestión del sentido 51

CAPÍTULO 3. *Actitud propia del conocimiento ontológico*

a) Inasequibilidad e indefinibilidad del ser 53
b) Principios para ir más adelante 54
c) Actitud natural y actitud refleja 55
d) "Intentio recta" e "intentio obliqua" 57

CAPÍTULO 4. *Lugar y raíces del problema del ser*

a) Relación natural, científica y ontológica con el mundo 58
b) Relación común con el ente. El realismo natural.. 60
c) Diferencias de contenido y unidad del campo de objetos 61
d) El aspecto dado del ente y cómo se lo yerra 63

Sección II

CONCEPTOS TRADICIONALES DEL ENTE

CAPÍTULO 5. *Concepto ingenuo y concepto sustancial del ser*

a) El ente como cosa material, dato o principio 65
b) Los motivos ontológicos en la idea antigua de la sustancia 67
c) El ente como sustrato y como lo determinado (materia y forma) 69
d) La identificación de "ens" y "bonum" 70

CAPÍTULO 6. *El ente como universal y como singular*

a) El ente como esencia ("essentia") 72
b) Individualización del "eidos" 73
c) El ente como el existente 74

CAPÍTULO 7. *El ente como elemento estructural y como todo*

a) Individuo y generalidad, individuo y totalidad .. 75

b) El ente como individuo, elemento, miembro 77
c) Límites de la concepción atomista del ser 78
d) El ente como totalidad colectiva, todo, sistema 79
e) El error en la idea ontológica de la totalidad 80

Sección III

CARACTERIZACIONES DEL ENTE POR LA MANERA DE SER

CAPÍTULO 8. *Efectividad, realidad, grados del ser*

a) El ente como "actu ens" 82
b) El ente como lo real 83
c) Estratos del ser, niveles del ser y grados del ser 84
d) Crítica de los grados del ser 86
e) La unidad del ser del mundo real 87

CAPÍTULO 9. *Concepciones reflejas del ente*

a) El ente como objeto, fenómeno y útil a la mano .. 88
b) El ente como transobjetivo e irracional 90
c) Las teorías subjetivas del ente 92

CAPÍTULO 10. *El límite de la posición del más acá*

a) La base fenoménica de las caracterizaciones subjetivistas 94
b) El prejuicio correlativista 95
c) El ser del fenómeno y la relación de conocimiento 97

SEGUNDA PARTE

LA RELACIÓN ENTRE EL "SER AHÍ" Y EL "SER ASÍ"

Sección I

LA APORÉTICA DEL "QUE" Y DEL "QUÉ"

CAPÍTULO 11. *La realidad y la existencia*

a) Las indiferencias del ente 101
b) Inexactitud de los conceptos tradicionales 102
c) La "essentia" y el ser ideal 104
d) El "que" y el "qué" del ente. La "quidditas" 106

CAPÍTULO 12. *La separación del "ser ahí" y el "ser así"*

a) Agudización ontológica de la oposición 107
b) Argumentos lógicos y gnoseológicos 109
c) Agudizaciones metafísicas 110
d) Concepción errónea de los conceptos "in mente" y "extra mentem" 111
e) Falsa aplicación de los conceptos kantianos 113

CAPÍTULO 13. *Supresión de la separación*

a) El conocimiento de las leyes y la existencia de los casos 115
b) Lo gnoseológicamente desconcertante en el conocimiento "a priori" 117
c) El torcido patrón de medida de la definibilidad .. 119

CAPÍTULO 14. *Los tipos de juicios y la posibilidad de reducir uno a otro*

a) La posición especial del juicio existencial y el "esse praedicativum" 121
b) Reducción de los juicios de "ser ahí" a juicios de "ser así" 122
c) Enunciados de "ser ahí" nudos y puestos en relación 123
d) Reducción de los juicios de "ser así" a juicios de "ser ahí" 124

Sección II

RELACIÓN ÓNTICAMENTE POSITIVA ENTRE EL "SER AHÍ" Y EL "SER ASÍ"

CAPÍTULO 15. *Anulación del espejismo ontológico*

a) Mal uso ontológico de la categoría de sustrato .. 126
b) La presunta indiferencia y contingencia del "ser ahí" 128
c) El sentido y la anulación de la indiferencia 129

CAPÍTULO 16. *El error del argumento modal*

a) Falsa argumentación con la posibilidad y la efectividad 132
b) Rectificación del error 133
c) Lo instructivo de los errores en los argumentos .. 134

CAPÍTULO 17. *Oposición conjuntiva y oposición disyuntiva*

a) El concepto del "ser así" ónticamente neutral 136
b) La distinción de esferas como oposición de la manera de "ser ahí" 137
c) Conjunción de los momentos del ser y disyunción de las maneras de ser 139
d) Exposición y reducción del esquema fundamental 141
e) El papel del "ser así" neutral en la disputa de los universales 143
f) Posición de las "esencias" fenomenológicas 144

Sección III

LA INTIMA RELACIÓN DE LOS MOMENTOS DEL SER

CAPÍTULO 18. *El "ser ahí" en el "ser así" y el "ser así" en el "ser ahí"*

a) Vinculación y relatividad en la relación de los momentos del ser 147
b) La conciencia primaria del mundo. La forma verbal y la forma lógica 148
c) Relatividad de contenido del "que" y el "qué" 150
d) Trasformaciones especiales de los juicios y sentido ontológico de las mismas 151

CAPÍTULO 19. *Identidad y distinción de los momentos del ser*

a) La identidad continuamente desplazada del "ser ahí" y el "ser así" en el orden total del ser 153
b) El "ser así" como "ser ahí" de algo "en" algo 154
c) Alcance de la identidad del "ser así" y el "ser ahí" 156
d) El límite óntico de la identidad 158
e) La diferencia de dirección en la identidad desplazada 160

CAPÍTULO 20. *El resultado y sus consecuencias*

a) Síntesis de los resultados 161
b) Perspectiva de nuevos problemas 162
c) La apariencia de la separación y su fundamento ontológico 163
d) La razón gnoseológica de la separación 165

CAPÍTULO 21. *Las maneras de darse y las maneras de ser*

a) Triple superposición y triple relación de límites .. 167
b) Rectificación del esquema. Verdadera posición de las maneras de darse 169
c) La división del conocimiento y la apariencia de la división óntica 170

TERCERA PARTE

LA MANERA DE DARSE EL SER REAL

Sección I

EL CONOCIMIENTO Y SU OBJETO

CAPÍTULO 22. *Ser en sí gnoseológico y ontológico*

a) Anulación de la neutralidad ontológica 175
b) Fondo gnoseológico del concepto de ser en sí 176
c) Levantamiento del carácter reflejo en el ser en sí ontológico 177
d) La ley del objeto de conocimiento y el ente 178

CAPÍTULO 23. *La trascendencia del acto de conocimiento*

a) El peso de la prueba cae sobre el escepticismo. El problema de la manera de darse la realidad 180
b) Consecuencias. La cuestión del "cómo" del darse el ser 182
c) El conocimiento como acto trascendente 183
d) El acto aprehensor y su objeto 185

CAPÍTULO 24. *Las antinomias del fenómeno del conocimiento*

a) El fenómeno y la teoría. El realismo natural 187
b) La antinomía del ser en sí y el ser objeto 189
c) La antinomía de la trascendencia del fenómeno .. 190
d) La solución de la antinomía y su problema residual 192

CAPÍTULO 25. *Transobjetividad y supraobjetividad*

a) La conciencia del problema y el progreso del conocimiento 193
b) El ser en sí de lo transobjetivo y de lo objetado .. 195

CAPÍTULO 26. *Los límites de la cognoscibilidad*

a) La aparición de lo gnoseológicamente irracional .. 196
b) Concepto y lugar de lo incognoscible "para nosotros" 198
c) El peso del ser del resto infinito 201
d) El ser en sí de lo irracional 202

Sección II

LOS ACTOS EMOCIONALMENTE TRASCENDENTES

CAPÍTULO 27. *Actos emocionalmente receptivos*

a) Posición y estructura de los actos ónticamente fundamentales 204
b) Peculiaridad de los actos emocionalmente receptivos 205
c) "Lo que le pasa a uno" y el ser afectado. La dureza de lo real y el encontrarse "vendido" 206
d) La idea del destino. El experimentar y el aprehender 208

CAPÍTULO 28. *Los grados del experimentar y la unidad de la realidad*

a) El experimentar resistencia y la realidad de las cosas materiales 211
b) Aclaración del concepto ontológico de realidad .. 213
c) La realidad y la temporalidad 214
d) El conocimiento y la conciencia emocional de la realidad 215

CAPÍTULO 29. *Los actos emocionalmente prospectivos*

a) El vivir en estado de prevención y el "pre-ser afectado" 216
b) La anticipación realista. La expectativa y el estar dispuesto 218
c) Formas secundarias del presentimiento 220

CAPÍTULO 30. *Actos propiamente afectivos de índole prospectiva*

a) La trascendencia del acto en el prevenir emocionalmente selectivo 222
b) El contar con la "chance" de buena fortuna 223

c) Lo ilusorio en el "pre-ser afectado" y el límite de la trascendencia de los actos 225
d) El espejismo metafísico y la seudoargumentación .. 226

CAPÍTULO 31. *Actos emocionalmente espontáneos*

a) La actividad y la índole de su trascendencia 228
b) Espontaneidad inmediata y receptividad mediata .. 230
c) El ser afectada retroactivamente la persona en la acción propia 232
d) El peso de la realidad de las personas para las personas 233
e) Aparente división de la realidad. Error de la teoría 235

CAPÍTULO 32. *La actividad interna y la libertad*

a) La peculiaridad de la vinculación interpersonal .. 236
b) La forma primaria de darse en la toma de posición 238
c) El papel de la situación y su forma de darse 239

Sección III

LA VIDA REAL Y EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD

CAPÍTULO 33. *El orden de la vida como orden ente*

a) El conjunto de la trascendencia de los actos como modo real de la vida 242
b) El peso de la realidad en las referencias de los valores 243
c) La manera práctica de darse el mundo de las cosas materiales 245
d) El objeto de la "cura" 248

CAPÍTULO 34. *Esferas especiales de la inserción en el mundo real*

a) El fenómeno real del "trabajo" 249
b) La forma de darse los demás órdenes reales 251
c) La vida dentro del orden cósmico 253

CAPÍTULO 35. *El conocimiento y la manera emocional de darse la realidad*

a) La identidad del mundo y los sectores de lo dado 255
b) Conclusión inferida de la trascendencia de los actos emocionales 257

c) Otras consecuencias 258
d) Los grados de la trascendencia del fenómeno y el conocimiento 260

CAPÍTULO 36. *La posición especial del conocimiento*

a) Homogeneidad y oposición en el conjunto de los actos 262
b) Manera de darse el "ser así" y el "ser ahí" en la multiplicidad de los actos 264
c) La superioridad del conocimiento y el prejuicio intelectualista 265
d) La independencia de la ciencia y su alejamiento de las cosas 266
e) La crítica de la ciencia y la fenomenología 268

CAPÍTULO 37. *La posición de la ciencia*

a) Errores y malas inteligencias metódicos 270
b) Inserción de la ciencia en el orden de la vida 271
c) Rectificación de prejuicios de la crítica de la ciencia 273
d) Inserción ontológica del conocimiento 275

CUARTA PARTE

EL PROBLEMA Y EL LUGAR DEL SER IDEAL

Sección I

LA MANERA DE DARSE EL SER MATEMÁTICO

CAPÍTULO 38. *Aporías ontológicas de la idealidad*

a) La aporía fundamental y sus consecuencias 281
b) El ser ideal y el conocimiento ideal 282
c) Arranque de la manera de darse el ser en el conocimiento matemático 284
d) Objeciones y crítica de las objeciones 285
e) El juicio matemático y el objeto matemático 287
f) Otros ejemplos y consecuencias 288

CAPÍTULO 39. *Teorías y concepciones*

a) El subjetivismo matemático 290
b) El intuitivismo matemático 292
c) Consecuencias fatales 293

d) El error gnoseológico fundamental 294
e) La contraprueba: matemática sin conocimiento 296

CAPÍTULO 40. *El conocimiento ideal y la validez objetiva*

a) Aprioridad inmanente y aprioridad trascendente.. 297
b) La aprioridad ideal y la necesidad 299
c) La necesidad del pensamiento y la necesidad del ser 301

CAPÍTULO 41. *El conocimiento ideal y el conocimiento real*

a) El ajuste del conocimiento matemático a las relaciones reales 302
b) El conocimiento real apriorístico 304
c) El equívoco en el concepto de idealidad 306

Sección II

LA VINCULACIÓN DEL SER IDEAL Y EL REAL

CAPÍTULO 42. *La desaparición de los objetos ideales en el campo del conocimiento*

a) La anteposición del concepto 308
b) Objetos llamativos y objetos no llamativos 309
c) El lugar de la formación gnoseológica en el conocimiento ideal 311
d) Dos clases de desaparición. La representación y el concepto 313

CAPÍTULO 43. *La triple conexión en serie*

a) La cercanía del ser ideal a la conciencia 315
b) El nominalismo y el realismo 316
c) La ilusión insuperable 317

CAPÍTULO 44. *La relativa independencia del ser ideal*

a) Papel de la idealidad en el apriorismo real 319
b) Auténtica independencia y falso aislamiento del objeto ideal 320
c) La matemática pura y la aplicada 322
d) La "contingencia" de lo real y el "reino de posibilidades" de lo ideal 323

CAPÍTULO 45. *La indiferencia y la vinculación*

a) La "inexactitud" de los casos reales 325
b) Una conclusión errónea y otra justa 327
c) Sentido y límites de la indiferencia del ser ideal .. 328

Sección III

EL SER IDEAL EN EL REAL

CAPÍTULO 46. *La fenomenología de las esencias*

a) El poner entre paréntesis y el poner de relieve 331
b) La esencia y su relación con lo real 333
c) Idealidad libre e idealidad dependiente 334
d) Unidad de las esencias y dualidad de los accesos .. 336

CAPÍTULO 47. *La intuición esencial y la evidencia*

a) La idea de la "mathesis universalis" 338
b) Límites de la certeza del contenido 339
c) La evidencia objetiva y la evidencia subjetiva 340
d) Sentido positivo de la ilusión en la evidencia 342

CAPÍTULO 48. *El reino de lo lógico y sus leyes*

a) Las dos clases de leyes del pensamiento 344
b) Carácter ontológico-ideal de las leyes lógicas 345
c) Relación de lo lógico con la idealidad dependiente 346
d) Las leyes lógicas y las leyes reales 347
e) La validez objetiva de lo lógico y la posibilidad de las ciencias reales 349

CAPÍTULO 49. *El reino de los valores y su manera de ser*

a) El puesto aparte de los valores entre las esencias.. 351
b) La conciencia del valor y el conocimiento del valor 352
c) La realidad del sentimiento del valor y la fuerza de determinación de los valores 354
d) La mudanza de la conciencia del valor y el ser de los valores 355
e) Consecuencias. Contradicción aparente y solución de ella 357

CAPÍTULO 50. *Las maneras de ser y la posición mutua de las esferas*

a) Libre flotación de la esfera e inmanencia de la manera de ser 359

b) El sentido sostenible de la "libre flotación" de la esfera 360
c) La relación de las maneras de ser dentro de lo individual 361
d) El nimbo de la "sublimidad" 363
e) Ontología ideal y ontología real 365

CAPÍTULO 51. *La cercanía a la conciencia y la trascendencia ideal*

a) La manera interna de darse y la aprioridad pura 366
b) La trascendencia ideal y la trascendencia real 368
c) Lo irracional en el reino del ser ideal 368

Este libro se terminó de imprimir
el día 25 de agosto de 1965
en los talleres de
Litoarte, S. de R. L.,
Ferrocarril de Cuernavaca, 683
México 17, D. F.

Se tiraron 4 000 ejemplares

ONTOLOGIA I. FUNDAMENTOS

Esta *Ontología*, que Nicolai Hartmann trabajó durante más de dos decenios, es, según lo reconoce él mismo, su obra capital, el marco de referencia de todos sus otros trabajos sistemáticos. Al publicarla, pagó una vieja deuda, pues en todas sus obras anteriores había supuestos ontológicos, exigidos por el tema mismo, que carecían de fundamentación suficiente. Consciente del error que esto supondría, Hartmann no intenta revivir la vieja ontología, sino que, tomando en cuenta el hecho de que lo que nos separa para siempre de esa ontología es la crítica de Kant, intenta realizar una nueva ontología. Muchos de los viejos temas reaparecerán bajo una nueva vestimenta, aunque es evidente también que los problemas no resueltos no desaparecen por mucho que se desvíe de ellos el interés del momento. Este tomo inicial hace suyo, en consecuencia, uno de los grandes temas de la vieja ontología: *De ente et essentia philosophia prima*. Estudia así las cuestiones previas fundamentales —del ente en cuanto ente, el "ser ahí" y el "ser así", la manera de darse el ser real y, por último, el ser ideal—, sin las cuales toda investigación ontológica posterior quedaría flotando en el aire.